

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

مباحث استغرابية

(مقاربات تحليلية نقدية لبنية الغرب الحديث)

المجلد الأول

تأليف جماعي





مباحث استغرابيه. الجزء الاول : مقاربات تحليلية نقدية لبنية الغرب الحديث / تأليف
جماعي.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق.- العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات
الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.

مجلد ؛ 24 سم.- (سلسلة المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ردمك : 9789922680002

1. الحضارة الغربية. 2. الاسلام والغرب. أ. العنوان.

LCC : CB245 .M33 2022 VOL. 01

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر

مباحث استغرابية (مقاربات تحليلية نقدية لبنية الغرب الحديث)

تأليف: مجموعة باحثين

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢م

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

telegram: @iicss

المحتويات

٧	مقدمة.....
١١	مقدمات تأسيسية في علم الاستغراب / هاشم الميلاني.....
٢٩	في إمكانية معرفة الغرب (ملاحظات منهجية) / رضا داوري الأردكاني.....
٤١	الواقع الغربي برؤية الباحث المسلم ... / محمد علي توانا.....
٩٣	الاتجاهات الحضارية في الاستغراب / حبيب الله بابائي.....
١٢٧	الغرب والمهيمنة الاستعمارية: دراسة تحليلية / غلام رضا جمشيدى ها السيد محمد جواد قريبي.....
١٨٣	مابعدالعالم الغربي تداعيات الديمقراطية الرأسمالية وتمهاتها / أوليفر ستونكل.....
٢١٣	الغرب والمسيحية / أحمد رضا مفتاح.....
٢٤١	المباني النظرية لحضارة الغرب الحديثة / علي بيكدلي.....
٢٩٣	الإسلام والغرب / أحمد كلاته ساداتي.....
٣٢٩	أزمة الغرب (الأخلاق والمعنويات والإيكولوجيا) / غلامعلي سليمانى.....
٣٦١	الإسلاموفوبيا في معطيات نظرية صراع الحضارات / عباس عيسى زاده، السيد حسين شرف الدين.....
٤٠٧	النظرية النقدية للتكنولوجيا ... / أندرو فينبرغ.....

مقدمة

﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^١
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^٢

علم الاستغراب بمقتضى سعة نطاقه المفهومي والموضوعي ذو ارتباط بعدة فروع تخصصية، لذا ينبغي للباحث الذي يتطرق إلى بيان مواضيعه، الاعتماد على النظريات والأساليب التخصصية في غالبية الفروع العلمية ولا سيما العلوم الإنسانية، وأهمها: التاريخ، الجغرافيا، الفلسفة، اللاهوت، الأديان، الفن، الآداب، الأركيولوجيا، دراسات ثقافية، الاقتصاد، السياسة، القانون، الاجتماع والأنثروبولوجيا، حيث يحتاج الباحث إلى هذه العلوم بشكل أساسي. استناداً إلى ما ذكر، فالتائج التي يتوصل إليها كل باحث بخصوص الغرب ضمن تحليله مختلف جوانب هذه العلوم، بمثابة قطعات لعبة الألغاز التي يجب تنظيمها إلى جانب بعضها واحدة قرب الأخرى حسب ترتيب خاص، لذا لا بد من تنظيم هذه النتائج بتدرج وترتيب خاص كي تتضح صورة الغرب بنحوٍ أوثق وأتم. وجدير بالذكر أن أثر وأهمية كل من هذه العلوم في سبيل معرفة ماهية الغرب وأبعاده المختلفة لم يكن متساوياً، وأن في البحوث المسبقة لهذه الدراسات حتى الآن، نجد بعض الاتجاهات كالدراسات الثقافية والفلسفية أو البحوث التاريخية والسياسية، لها الحظ الأوفر ولذلك:

١. سورة البقرة، الآية ١١٥.

٢. سورة الحجرات، الآية ١٣.

رغم أنّ تقليل غاية دراسات الاستغراب إلى مستوى «مناهضة الغرب» أو «معرفة العدو» ليس مقبولاً، لكن واقع سابقة مواجهة الغرب مع الشرق حتى الآن، زاحر بشتى أنواع الظلم والاعتداء والاضطهاد والفساد وإراقة الدماء والنهب والتخريب؛ لذا ليس اعتباطاً أن ينظر الشرقيون للغربيين برؤية سلبية ويشعرون بخطر وتهديد من جانبهم، بل وحتى طلب الثأر منهم. مع ذلك كله، تعميم هذه الرؤية في معرفة الغرب في كافّة جوانبه، سبب الجهل ببعض حقائق الغرب. إن إنجازات الغرب، رغم كلّ سلبياته في التعامل معنا، لا تخلو من حسنات وخدمات، فالتراث الغربي يحتوي على قسط هامّ من تجارب وافكار بشرية ثمينة في شتى المجالات.

الاستغراب بالنسبة إلينا نحن المسلمون، ذو أهمية وماهية «استراتيجية» بمعناها الحقيقي، وفي هذا السياق فإنّ كافّة العناصر والخلفيات اللازمة لـ «منافسة» شاملة ومحتمة بيننا وبين الغرب مهية لنا. فإنّنا ما لم نعرف «المخاطر» و«الفرص» الحقيقية في مواجهة الغرب، سوف لا نتمكن من اتّخاذ «استراتيجيات» فاعلة في مضمار هذه المنافسة، ومن ثمّ سيحتّم علينا انتظار مصير فاشل وعدم تحقق «الرؤية» و«الأهداف المرتقبة»؛ وهذا الأمر يتجلّى لنا بشكل أفضل حينما نلقي نظرة عابرة على تعاملنا السابق مع العالم الغربي.

منذ سنوات مديدة والعالم الغربي لم يعد محدوداً بموطنه والرقعة الجغرافية التي نشأ فيها. لقد بات نفوذه في عصرنا الحاضر على الخصوص في صعيدي المعرفي والثقافي، امراً عالمياً، لذا قلّما نجد مظاهر من حياة الشرقيين على الصعيدين الفردي والاجتماعي خالصةً وغير متأثرة بالمباني والمظاهر الفكرية والثقافية الغربية لدرجة أنّها اضمحلّت بالكامل وانصهرت، وقد تفاقم هذا الأمر إلى أقصى حدّ، لذا لو أردنا إعادة الأصالة، لوجب علينا انتشالها من تحت ركام من الرماد الذي حجبها طوال العصور؛ وهنا لا يعدّ الغرب مجرد ذلك «الغير» كما كنّا نعتبره سابقاً، فالغيرية قد زالت بشكل ملحوظ، لذا أصبح الاستغراب بالنسبة إلينا في الواقع، شكلاً من «معرفة الذات الثقافية».

لم يعد نطاق دراساتنا الاستغرابية ومستقبل مواجهتنا مع الغرب محدودين ببحوث باثولوجية وانتقادية، ولا يقتصر الأمر في عصرنا الحاضر على اتّخاذ مواقف دفاعية أو انفعالية،

لأنَّ خارطة طريق مستقبل البشر التي تقتضيه السنن الإلهية، تمهيد الأرضية المناسبة للقسط والعدل وتوفير الظروف الملائمة لحياة إنسانية طيبة في رحاب تفعيل كافة القابليات على الصعيدين المادي والمعنوي كي نتمكن من طي مسيرة متعالية، ومن مقتضيات الحركة في هذا الطريق وتحقيق الأهداف المرجوة منه، طرح نظريات أساسية ومعتمدة بديلة عما سبق إلى جانب إعادة هيكلة النظامين الاجتماعي والثقافي وفق توجهات حضارية وإصلاحية بمحورية تعاليمنا الإسلامية الأصيلة. حينما ننجز هذه المهمة الملقة على كاهلنا في مسيرة تعاملنا مع الغرب، فهذا يعني تجاوز المراحل الأولى من المواجهة والصراع لتبدأ خطوة جديدة بمستوى أكثر عمقاً ودقة على ضوء تعامل فكري ببناء.

ربما يمكن اعتبار الشرق والغرب خارجة عن نطاق الزمان والمكان التاريخيين، عبر التأويل والتأمل في «استغراب معنوي» و «استشراق معنوي». الشرق المعنوي هو الذي أشرقت منه شمس الحقيقة والهدى نيرةً مُنْعِشة، فالغرب المعنوي هو المنفى البعيد عن نور شمس الحقيقة، فبات نور الحقيقة فيه خافتاً أفلاً. يا ترى نحن البشر وسكان الأرض، بغض النظر عن الحدود الجغرافية والمسميات الاعتبارية، نستوطن أي موطن ونسكن أية أرض؟ تلك الديار التي بغروب شمس الهدى وغياها، شاعت العمياء والغفلة والضلال، وفشت الأنانية واللذة والجشع والجموح والضياع والعبثية؟ أم تلك الديار التي في شعاع شمسها، بدت آثار الأمن والإيمان والطمأنينة والإنسانية والرحمة والقرب إلى الحقيقة؟ فيا ترى أين نحن وأين موطننا الحقيقي؟ واقع إنسان اليوم، مظهر للأنانية بكل ما لها من معنى؛ فقد انصهر البشر في شياطين الشهوات والأهواء وأصبح تعيساً منفيّاً من جنة القرب إلى جحيم الفراق. بهذا الاعتبار، نعم، إن الغرب هي «سلطة النفس» والأنانية، هو «التغرب». كلنا في مشارق الأرض ومغاربها، غرباءً مستغربون، نتنظر شروق الشمس.

هذه السلسلة من المقالات التي تدرج تحت عنوان «الاستغراب: النظرية والمنهج»، عبارة عن محاولة تمهيدية للتأمل في بعض المسائل والتحديات الهامة في مجال مواجهتنا مع الغرب. ومن جملة المواضيع التي طرحت على طاولة البحث والتحليل في هذا المضمار من قبل عددٍ من

الباحثين المتخصّصين، عبارة عمّا يلي:

- المبادئ والأهداف في تأسيس علم الاستغراب.
 - السؤال عن الإمكان وميثودولوجيا الاستغراب.
 - المبادئ النظرية للحضارة الغربية الحديثة.
 - التوجّهات الحضارية في الاستغراب.
 - تاريخ دراسات الاستغراب بين المسلمين.
 - أواصر الغرب المعاصر والمسيحية.
 - المواجهة بين الإسلام والغرب.
 - الأزمات المعنوية والأخلاقية في الغرب.
 - الاستشراف والدراسات المستقبلية عن الغرب.
 - نقد التكنولوجيا.
 - الهيمنة الاستعمارية الغربية.
 - نظرية صراع الحضارات.
 - ظاهرة الإسلاموفوبيا في العالم الغربي.
- نأمل لهذه الخطوة التي تعتبر تمهيدية ومستهلة في هذا المجال، أن تصبح منطلقاً إيجابياً يفسح المجال للخطوات اللاحقة والدراسات المستجدة، ونودّ هنا أن نتقدّم بالشكر الجزيل والثناء الحسن للباحثين المحترمين الذين تعاونوا على تدوين البحوث والمقالات، كما نشكر كافة الزملاء الذين ساهموا في تدوين ونشر هذه السلسلة وعلى رأسهم مدير قسم الاستغراب الدكتور محمد حسين كياني وسكرتير القسم الدكتور محمد رضا لايقي.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

السيد محسن الموسوي

مدير المركز فرع قم

ربيع الثاني ١٤٤٣ هـ

مقدمات تأسيسية في علم الاستغراب^١

هاشم الميلاني^٢

لماذا الاستغراب

إنّ الحضارات لا تتولّد ولا تتكوّن عن فراغ، بل كل ولادة حضارية وانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى في تاريخ البشريّة والحضارات وتعاقيها يسبقه تراكم معرفي وثقافي يمهد للانتقال والولادة الجديدة، وهذا التراكم المعرفي ينشأ من حركة دَوْرانيّة بين الأنا والآخر أو قل: حركة دياكتيكية وتفاعل إيجابي مستمر بين ما هو موجود عند الـ(أنا) وعند الـ(آخر)، وبتلاقحهما وتفاعلهما المستمر تتولّد حضارات جديدة. هذه الحالة هي السنة المستمرة في تعاقب الحضارات منذ بداياتها الأولى وإلى يومنا الحاضر. فانظر إلى الحضارة اليونانيّة ثمّ الإسلاميّة ثمّ الغربيّة لتقف على مدى الفعل والانفعال والتأثير والتأثر الموجود بينها. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فإننا قد دخلنا في سجل عميق مع الغرب منذ قرنين من الزمن أي إبان الغزو الفرنسي لمصر (١٢١٣ هجري / ١٧٩٨ ميلادي) حيث وإن لم يكن أول احتكاك مباشر بين المسلمين والغربيين لكنه بالتأكيد كان بداية انطلاقة نحو التغريب والاستعمار الثقافي والسياسي. هذا السجل قد أسال حبرا كثيرا وسوّد أوراقا كثيرة وأنتج كتباً ومجلات وفيرة مختلفة، وانقسمت على اثره الساحة الإسلامية والوطن العربي إلى تيارات مختلفة يمكن

١. المصدر: هذه المقالة نشرت في الكتاب نحن والغرب (١)، اعداد وتحرير: أ. د عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية/ العتبة المقدسة العباسية، الطبعة: الاولى، ٢٠١٧م/ ١٤٣٨ هـ: صص ٢٩-١٢.

٢. مدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، النجف الأشرف.

تلخيصها في تيارين كبيرين:

التيار الاسلامي بما فيه المعتدل والاصولي والسلفي.
- التيار التغريبي بما فيه الليبرالي والقومي واليساري.
وكل واحد من هذين التيارين بما فيها من تشعبات داخلية اتخذ موقفا خاصا تجاه الغرب.
ومن جهة ثالثة فان الغرب قد تجلّى لنا بتجليات عدة:

١. التجلي السياسي

٢. التجلي الثقافي

٣. التجلي الفكري والمعرفي

٤. التجلي التقني

وفي مقام التعرف على الغرب وفهمه نقديا ومعرفيا لا بد من الفصل بين هذه التجليات ودراستها بمنهجها والياتها الخاصة، ويلزم عدم الخلط بينها، اذ يؤدي ذلك إلى الوقوع في هفوات معرفية ومنهجية كثيرة.

من هذا المنطلق ومن خلال الدعوة إلى بذل الجهد المعرفي والسعي نحو إعادة مجد الحضارة الإسلامية وإحيائها من جديد وتقديم بدائل معرفية ثقافية للزمن المتوحش الذي نعيشه اليوم، الذي ظهرت بوادره في الفترة المعاصرة من خلال كتابات أمثال صموئيل هنتغتون في التنظير والدعوة إلى صراع الحضارات وصدامها لاسيما الإسلامية والغربية وما أعقبته هذه الدعوة من أحداث عالمية دامية من قبيل أحداث ١١ سبتمبر وظهور فرق مارقة أمثال القاعدة وداعش. من هذا المنطلق تكمن أهمية السعي نحو تأسيس مشروع معرفي يرنو إلى تحليل الغرب ونقده الوقت نفس، أو ما يسمى بعلم الاستغراب لتحسين الأنا وتحسينها، والخروج من الاستعمار المعرفي والثقافي الحديث الذي سيطر على كثير من النخب الفكرية العربية والإسلامية في وضعنا الراهن، والوصول إلى بناء حضارة إسلامية متكاملة.

إنّ هذا المشروع وهذه العملية لتأسيس علم الاستغراب ليست بالأمر الهين لتتم وتنتهي خلال أيام بطباعة بعض الكتب أو الدراسات، بل هو مشروع تأسيسي ربما يمتد ويطول بقدر الفراغ والتخلّف المعرفي والثقافي الذي شهدناه في عالمنا العربي والإسلامي، وهو بحاجة إلى

مزيد من الصبر وبذل الجهد والإبداع الفكري والمعرفي لتكوين منظومة متكاملة ذات أهداف وآليات واضحة.

في هذه العجالة سنذكر أهم المفردات والموارد التي نحتاجها في تكوين هذه المنظومة وتأسيس علم الاستغراب، ونشير إليها في ما يلي:

المصطلح

الاستغراب، مصدر من باب الاستفعال بمعنى طلب الشيء، وإرادة التعرف عليه والمقصود منه هنا المعنى الاصطلاحي، أي: طلب الغرب بغية التعرف عليه.

ولا جدوى للدخول في المعنى اللغوي إذ يبعدنا عن المقصود.

ولا يخفى أن طلب الشيء وإرادة التعرف عليه يستلزم التجرد والموضوعية التامة ليتسنى الوقوف على الشيء من جميع جهاته إذ إن تدخل الحب والبغض يفسد المعرفة السليمة، ولكن بما أن اتخاذ الموقف يتلو مرحلة المعرفة فمن الطبيعي أن يتخذ الإنسان موقفاً سلبياً أو إيجابياً في المرحلة الثانية.

وفي ما نحن بصدد فقد أنتج التعرف على الغرب في عالمنا العربي والإسلامي ثلاثة اتجاهات:

١. الانبهار.

٢. الرفض والعداء المطلق.

٣. التعامل والتفاعل الإيجابي.

الغرب

السؤال الرئيس الذي يطرح نفسه في عملية تأسيس علم الاستغراب سيكون عن الغرب؛ ما هو الغرب وأين يقع؟!

عندما يطلق الغرب قد يراد منه عدة معان، وهذه المعاني لا تكون عرضية بل تقع طولية ومشككة، وهذه المعاني هي:

١. الغرب الجغرافي: وهو ما ترسمه الخطوط الجغرافية والخرائط العالمية لما يقع في جهة

الغرب من آسيا وأفريقيا لتشمل بلدان أوروبا وأمريكا وكندا. هذه الحدود الجغرافية قد

شكّلت اليوم تحالفات سياسية كالحلف الأطلسي لتتخذ جبهة موحدة أمام الشرق الجغرافي والسياسي.

٢. الغرب الثقافي: وهو ما أنتجه الغرب من ثقافة في عصوره المختلفة إلى أن انتهت إلى ثقافة العلمانية والليبرالية والفردانية والرأسمالية في جميع المجالات.

٣. الغرب الحضاري: وهو المنظومة المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية المتكاملة التي ولدت في الغرب الجغرافي إبان عصر التنوير واستمرت إلى يومنا الحاضر، وتحاول أن تبسط سيطرتها على العالم كله وتلغي باقي الحضارات. ويمتد جغرافياً ليشمل أيضاً كندا ونيوزيلندا. والذي نقصده في عملية علم الاستغراب التأسيسية هو الشق الأخير أي الغرب الحضاري، الغرب كعقيدة وفن وفكر ومعرفة واقتصاد وسياسة و...، الغرب كمنظومة متكاملة رغم وجود التعدد واختلاف الآراء فيه.

وهذا لا يعني إلغاء باقي المعاني إذ إنّ الغرب الحضاري تولّد في أحضان الغرب الجغرافي والثقافي، فهذه المعاني طويلة وليست عرضية، وبهذا يصح التقابل الموجود في مقولة (الغرب والإسلام) من حيث المعنى والمحتوى إذ الإسلام كدين والغرب كحضارة يصح تقابلهما معنىً، أما لو أردنا مجرد المعنى الجغرافي لأصبح المعنى غريباً لا تناسق فيه، كما لو قلنا الشمال والإسلام أو الجنوب والإسلام.

الغرب كمصداق للحضارة يختلف جغرافياً بحسب الزمان، ففي مرحلة زمنية كانت الحضارة الغربية تعني الحضارة اليونانية، بينما اليوم تعني حضارة أوروبا وأمريكا، وقد يتشعّع المستقبل عن حضارات غربية تقع في مناطق جغرافية أخرى. وبهذا يظهر أنّ ما ذكره البعض من أنّ:

«كلمة (غرب) في المرجعية العربية الإسلامية لم تكن تعني يوماً من الأيام وجود (آخر) يقع بالتحديد خارج بلاد الإسلام ولا ديناً ولا حضارة تمثل (الآخر) بالنسبة إلى الإسلام، وإنما صارت هذه الكلمة تحمل بصورة ما هذه المعاني جميعها من خلال الترجمة من اللغات الأوروبية.^١»

١. محمد عابد الجابري، الإسلام والغرب: ١٣، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٠٩م).

لا وجه له؛ لأن الآخر الغربي آنذاك كان يعتبر الحضارة اليونانية، ونحن لسنا من دعاة الوقوف على الكلمات والحروف بل نروم الوصول إلى المعاني والمحتوى من وراء الكلمات والحروف، فعدم استخدام كلمة (الغرب) في الأدبيات الإسلامية آنذاك لا يعني عدم وجود المحتوى والمعنى المتمثل بالحضارة اليونانية.

«بقي شيء آخر يتعلق بشئنا الغرب - أوروبا، حيث حاول البعض وضع خطوط

فارقة بينها ودعا إلى رفع الالتباس الواقع في عدم التفرقة بين أوروبا والغرب.^١»

وقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى أن لفظ أوروبي يدل على المعنى التاريخي الحضاري، وليس على الواقع الجغرافي السياسي كما يدل على ذلك لفظ غربي. الغرب صفة للتراث وأوروبا صفة للوعي أو الشعور، الغرب واقع وأوروبا ماهية، الغرب مادة وأوروبا صورة. الغرب لفظ سياسي يوضع عادة في مقابل الشرق أما أوروبا لفظ فكري إلى حد ما، كما ذهب بالآخرة إلى أن اللفظين: غربي - أوروبي يستخدمان على البديل في العصور الحديثة.^٢

الاستغراب والتغريب

هناك فرق بين الاستعمال اللغوي للكلمات وبين الاستعمال الاصطلاحي، حيث إن الأول يدل على الاستعمال بحسب الوضع اللغوي ويهتدى إليه من خلال قواميس اللغة أو تصريح الواضع. أما المعنى الاصطلاحي فيتجاوز المعنى اللغوي - رغم أنه ربما لا يتقاطع معه - ليشمل المعنى المتفق عليه من قبل جهات مخصوصة في أي حقل معرفي خاص ولا يمكن الاهتداء إليه من خلال القواميس اللغوية الصرفة.

وهذا يظهر في استخدام كلمة (الاستغراب) حيث أطلقها البعض وأراد منها التغريب^٣، ولا ضير في ذلك طالما أن المصطلحات تستخدم بحسب التوافق بين شريحة فكرية مخصوصة،

١. محمد نور الدين أفايه، *التخيل والتواصل*: ١٣٠، (دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣ م).

٢. حسن حنفي، *مقدمة في علم الاستغراب*: ٨٤، (المؤسسة الجامعية، بيروت، ٢٠٠٦ م).

٣. كما هو الحال في كتاب (من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي) لطيب تيزيني، أو بحث (الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية) لعلي نور الدين في مجلة *شؤون الأوسط* العدد ١٠٨ ص ١٠٠.

إذ إنّ باب الاستفعال - كما قلنا - بمعنى طلب الشيء، فيصح استعمال الاستغراب بكلام المعنيين، فهو تغرّب لأنّه طلب للغرب وانبهار به، وهو استغراب بمعنى طلب التعرف على الغرب عرضاً ونقداً.

الضرورة

هل نحن بحاجة إلى هذا الحقل المعرفي، والقيام بمحاولات لتأسيس علم الاستغراب؟ ما الضرورة القاضية بذلك؟! ما الجدوى وراء تأسيس هذا العلم؟!

إذا أردنا أن نجمل القول في الضرورة فهي محاولة لزوم تعرّف (الأنا) على (الآخر) والنفوذ في بناء الفكرية والمعرفية لتحديد الموقف السليم تجاهه في عملية إعادة بناء الحضارة الإسلامية. أما التفصيل فيتلخص ضمن النقاط التالية:

١. نعتقد أنّ ديننا خاتم الأديان، وأنّ الحضارة الإسلامية هي التي ستحكم العالم في المستقبل. هذا المعتقد يتعارض مع أسس الغرب ومبانيه ودعواه في السيطرة التامة على العالم، فيحاول زعزعة الوضع والحيلولة دون تحقق هذا المدعى. إذاً نحن بحاجة إلى التعرف على الغرب حق المعرفة للوقوف على أساليبه والإطلاع على مناهجه من أجل صد المخاطر وتحصين المجتمع أمام استلاب الهوية والغزو العسكري المحتمل والثقافي المتحقق.
٢. قد أشرنا إلى أنّ الحضارات تتلاقح وتتفاعل في ما بينها، ونحن في مشروع إعادة بناء الحضارة الإسلامية لا بد من أن نتعرّف على باقي الحضارات ومن أهمها الحضارة الغربية المعاصرة، ونستفيد من التناج المعرفي التقني السليم الذي أنتجته البشرية لسد الفراغات وتحسين الحياة المعيشية والمعرفية.

٣. لزوم التخلص من الاختراق والاستعمار الثقافي، ولا يتسنى ذلك إلا بعد التعرف التام على الغرب والوقوف على نقاط القوة والضعف والمخططات والآليات المستخدمة من قبله قديماً وحديثاً.

٤. العالم اليوم - بفضل الثورة المعلوماتية والتقنية الجديدة - أصبح كقرية صغيرة، وفي هذه القرية لا بد من التفاعل مع الآخر وعدم الانفعال أمامه، ولا يتسنى ذلك إلا بالتعرف التام عليه.

٥. التعرف على الآخر والتفاعل معه نداء من صميم الدين يفرضه علينا الواجب الديني للاقتباس والتزود من نقاط القوة (اطلب العلم ولو بالصين)^١ والوقوف على مكان الخطر وعدم الوقوع في الفخ (العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس)^٢.
٦. قد أُبْئِيَ العالم الإسلامي، لا سيّما نخبه الفكرية، بالتعرّب والانبهار أمام الغرب واستلاب الهوية، ولا يمكن التخلص من ذلك ومعالجة من هذه الأزمة إلا بالتعرف الموضوعي على الغرب، وتفكيك بناه وأساسه ومقوماته، إذ الانبهار فرع تصوّر التفوّق التام للآخر في جميع المجالات حيث إنّ «حب الشيء يعمي ويصم»، وهذه الصورة الخيالية سوف تتشعّب بعد تفكيك البنى والوقوف على نقاط القوة والضعف ولا يبقى مجال للانبهار، بل سوف ينتقل الإنسان من الانبهار إلى الموضوعية ويخرج من طور استلاب الهوية.
٧. قد حوّل الغرب - بفضل تفوّقه - العالم إلى مركز وأطراف حيث إنّهُ هو المركز والآخر هو الطرف، وللخروج من هذا المأزق وقلب الطاولة لا بد من تأسيس علم الاستغراب، فإما أن نكون مراكز كلّنا أو أطرافاً كلّنا.
٨. وأخيراً الغرب واقع نعيشه، حقيقةً سرت في جميع مفاصل حياتنا، وذلك من خلال ما أحرزه من تقدّم علمي ومعرفي وتقني، فلا بد من تحديد الموقف أمامه، هل نأخذه ككتلة واحدة وكما هو من دون تمييز بين الآليات والمناهج والمعتقدات والنتائج؟! أم يمكننا تفكيكه وغربلته؟ أسئلة شغلت النخبة الإسلامية والعربية منذ أكثر من مائة وخمسين سنة. ولا يمكن الإجابة عنها إلا بسبر أغوار الغرب والتعرّف التام عليه.

الأهداف

إنّ الدوافع الكامنة - في الضمير الواعي واللاواعي - تجاه أهداف تأسيس علم الاستغراب، تختلف من شخص إلى آخر ومن تيار إلى آخر، فالإسلامي والقومي واليساري رغم اشتراكهم

١. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: ١ / ٧، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨)؛ السيوطي، الجامع

الصغير: ١ / ١٦٨ ح ١١١٠، (دار الفكر، بيروت، ١٩٨١ م).

٢. الكليني، أصول الكافي: ١ / ٢٧، (دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ ش).

في نقد الغرب غير أنّ دوافعهم مختلفة. وباختلاف الدوافع تختلف المنطلقات أيضاً، فالإسلامي ينطلق في نقد الغرب من أسسه الدينية ومبانيه الفكرية المأخوذة من القرآن والسنة وتراثه الفكري والمعرفي، كما أنّ القومي ينطلق من منطلق الدفاع عن القومية والحفاظ على الهوية الجمعية والعرقية والقبلية لمجتمعه وأمته، والأمر نفسه يصدق على اليساري حيث ينتقد الغرب من منطلق الدفاع عن حقوق العمال ومكافحة الإمبريالية وتفوّق السوق وما شاكل، وكذلك الأمر في سائر المذاهب الفكرية والتيارات المعرفية المناهضة للغرب.

قد تكون بعض الأهداف مشتركة مع ما ذكر في الفقرة السابقة (الضرورة) ولكن مع هذا يمكن الإشارة إلى الأهداف التالية:

١. النفوذ في البنى الفكرية والمعرفية الغربية للوقوف على ما أدى إلى قوام الحضارة الغربية وكشف مبانيها ومقوماتها.
٢. تفكيك الأسس والمباني وغربلتها للقيام بالتفاعل والتعامل الإيجابي معها حيث يتم أخذ الإيجابي ورفض السلبي.
٣. القيام بمراجعة شاملة لتاريخ الغرب للوقوف على مخططاته طوال هذه الفترة لأخذ العبرة منها من جهة، ورسم طريقة التعامل مع الغرب المعاصر من جهة ثانية، إذ إنّ الغرب المعاصر امتداد للغرب الماضي، ولا يمكنه الخروج من ماضيه.
٤. كشف الفراغ المعرفي والخلقي الموجود في الغرب جرّاء الابتعاد عن المعنى والدين.
٥. التخلص من التغرّب والانبهار أمام الغرب من خلال محاكمته والوقوف على نقاط ضعفه وأزماته.
٦. التحرر من الاستعمار الثقافي والهيمنة الغربية على جميع مفاصل حياتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية.
٧. الاعتقاد بأنّ الغرب ليس مصدراً للمعرفة في جميع ما تحتاج إليه البشرية، بل هو أيضاً يشكو من أزمات كثيرة.
٨. خلق التوازن بين الأنا والآخر من خلال التفاعل الإيجابي وفتح باب الحوار مع الآخر، وتكوين الذهنية الإسلامية والعربية بحيث تتمكن من مساجلة الغرب ومحاكمته وأن

تكون ندًا له.

٩. القضاء على المركزية الأوروبية وردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية.

١٠. التحرّر من الخوف تجاه الغرب بعد اكتشاف حدوده وإثبات محدوديته.

١١. قلب الطاولة وجعل الغرب مدرّوساً بعد أن كان دارساً.

١٢. الوقوف على الخلافات والتناقضات الكثيرة الموجودة في الغرب وبين العلماء أنفسهم، والعلم بأنّ الغرب ليس كتلة منسجمة واحدة وغير متناقضة. إذ إنّ البعض منّا بعد أن يصل إلى الانبهار أمام الغرب ويتعرّب، يتصوّر أنّ ما وصل إليه الغرب في جميع مفاصل حياته مقدس وصحيح لا غبار عليه ولا يتطرّق إليه الخطأ، إنّ الوقوف على الخلافات الموجودة في الغرب يُبدّد هذا الوهم ويثبت بأنّ ما وصل إليه الغرب ليس أمراً نهائياً ومقدّساً.

١٣. وأخيراً تقديم حلول ومعالجات، علمية وعملية منبثقة من الفطرة السليمة والوجدان الحي المعتمد على المبادئ الإنسانية والوحي الإلهي، لأزمات الغرب تلبية للوظيفة الإنسانية الملقاة على عاتقنا في مساعدة الآخر إذ الناس صنفان «إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق»^١.

الآليات ومنهج العمل

قد تتداخل هنا أيضاً بعض الآليات ومناهج العمل مع الأهداف، ومع هذا يمكن إيجاز القول فيها كالآتي:

١. هناك اتجاهات وطرائق مختلفة في دراسة الغرب، فتارةً ننظر إلى الغرب ككيان تاريخي نشأ في نقطة زمنية معيّنة وامتد على طول التاريخ، وتارةً أخرى ننظر إليه من زاوية المدارس والمذاهب الفكرية المختلفة التي نشأت فيه، وثالثة من خلال الرموز والعلماء والنخب الفكرية وما قدموه من مشاريع متنوعة، ورابعة من خلال تقسيمه إلى أدوار حيث تدرس كل دورة على حدة، وخامسة على دراسته على حسب الموضوع كالاقتصاد

١. الإمام أمير المؤمنين؟، نهج البلاغة / عهد مالك الأشتر.

والسياسة والثقافة وهكذا. ولا يمكن الاستغناء عن هذه الاتجاهات في عملية تأسيس علم الاستغراب بل نحتاج إلى جميعها.

٢. استخدام المناهج البحثية نفسها التي صاغها الغرب واستخدمها لدراسة الشرق أو دراسة سائر المواضيع المعرفية والعلمية، من قبيل المنهج التاريخي، التحليلي، الوصفي، الاستقرائي وهكذا.

٣. اتخاذ الموضوعية والحياد العلمي: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾^١.

٤. الاعتماد على المصادر الرئيسة الغربية بلغاتها الأصلية مهما أمكن، لما في بعض الترجمات من هفوات لا تغتفر.

٥. التواصل مع منتقدي الغرب شرقاً وغرباً؛ سواء الذين نشأوا في أحضان الغرب وغاضهم جبروته وسحقه للآخرين، أم دول أمريكا اللاتينية أم دول الشرق أمثال الصين وروسيا واليابان، ناهيك عن العالم الإسلامي والعربي بما فيه من أصولي ومعتدل وقومي ويساري.

٦. تصطبغ الدراسات المقدّمة إما بتحليل ونقد أو مجرد وصف الظاهرة أو الموضوع أو الشخص أو الفكرة.

٧. النظرة الشمولية إلى الغرب وعدم الاقتصار على حقل معرفي واحد فلا بد من أن يحتوي علم الاستغراب على جميع شؤون الغرب التاريخي والفلسفي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي والأخلاقي وغيرها من الموارد التي كونت الحضارة الغربية وتعد من مقوماتها الأساسية.

٨. القيام بعملية التصنيف والأرشفة إما بحسب البلد أو الموضوع أو الأشخاص أو المدارس والمذاهب أو الأدوار إذ إنّ نصف العلم تنظيّمه.

٩. الانطلاق من ثقافتنا وتراثنا وقيمنا الدينية والإنسانية.

١٠. في عملية الاقتباس من الغرب في ما هو إيجابي لا بد أن يكون عملنا تأسيسياً بمعنى

عدم الاقتصار على الترجمة والنقل الصرف بل التأثير والتأثر المتقابل بأن نمزجه بثقافتنا ونضيف عليه أو ننقص منه بحسب الحاجة والمصلحة والبيئة التي نعيشها، وبهذا نتمكن من هندسة العلم المأخوذ وليّ عنقه بما يتوافق مع قيمنا والتخلص من التقليد والاقتباس الصرف.

١١. دراسة مشاريع علماء الإسلام المعرفية في نقد الغرب والاستفادة منها في عملية تأسيس علم الاستغراب.

الفوائد والتائج

بعد أن يتم تأسيس علم الاستغراب، ويتحوّل إلى مشروع في صميم وعي الأمة يكتب وينظر ويفكر فيه الصغير والكبير، يتوارثه الأبناء عن الآباء، والصغار عن الكبار، يمكن أن نجتني الفوائد التالية:

١. استرجاع الثقة بالنفس بعد ما تتمكّن من فهم الغرب والدخول معه في سجلات علمية وتفاعل مستمر ومتكافئ.

٢. الخروج من مركزية الغرب والتعامل معه معاملة الند للند، وجعله مدرّساً بعد أن كان دارساً.

٣. الخروج من الانبهار أمام الغرب والتخلص من حالة التغرّب.

٤. الهندسة العكسية للاستشراق ودراسة الغرب للشرق، من خلال تأسيس علم يماثله، باسم الاستغراب، يهدف إلى دراسة الغرب بكل موضوعية.

٥. التعرّف على خدع الغرب ومكره لا سيما في الجانب السياسي والإمبريالي من خلال الوقوف على تاريخه في المستعمرات وما أنتج من دمار واستلاب للهوية، ومن فرضٍ لقيم الغرب بشتى الوسائل، وتقديم مصلحته على مصلحة الشعوب المستعمرة.

٦. إضافة علم جديد ممنهج إلى سائر العلوم التأسيسية التي تدرس في الجامعات الإسلامية، وفتح مناخ جديد أمام الباحثين لخلق آثار رائدة ومبدعة.

٧. التخلص من التقليد الأعمى لعلوم الغرب، وعدم الاكتفاء بترجمة نتاج الغرب المعرفي

من دون نقد وتمحيص وكأنه وحي منزل ومقدس.

الهفوات والمخاطر

كل أمر تأسيسي - لاسيما عند بداياته - لا يخلو من هفوات ومخاطر، إذ إنه ما دام في مرحلة التأسيس لا يعدو أن يكون تنظيرياً لم يدخل في مضمار السباق ولم يقيّم بمحك العمل، إذ إنَّ مقام النظر ما دام لم يتفاعل مع مقام العمل لن يُقوّم ولن تظهر مواقع خلله ونقصه، وعليه فالتقييم النهائي لعملية تأسيس علم الاستغراب والوقوف على مواقع الخلل ونقاط الضعف بحاجة إلى مدّة زمنيّة يتم فيها تطبيق هذا العلم على أرض الواقع.

ولكن مع هذا يمكننا في مقام التنظير رسم بعض الهفوات العامة التي ربما يقع فيها الباحث، نشير إلى أهمّها في ما يلي:

١. الوقوع في مغالطة الوجه والكنه أو الجزء والكل، حيث يتم فيها أخذ الجزء مكان الكل والوجه مكان الكنه، بمعنى أن نأخذ جهة واحدة ونطاقاً واحداً من الغرب ونقتصر عليه ونزعم أنّه المقوّم الوحيد للغرب أو الحضارة الغربية، ونغفل عن باقي الجوانب التي كوّنَت تلك الحضارة، وهذا ما وقع فيه الدكتور حسن حنفي حيث اقتصر في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) على الوعي الفلسفي الأوروبي وجعله أم العلوم الأخرى، فقال:

«فالوعي الأوروبي بالنسبة لنا هو الوعي الفلسفي، فالفلسفة أم العلوم. الوعي الأوروبي بالنسبة لنا فلسفي خالص ليس السياسي أو الاقتصادي.. الوعي الفلسفي هو أساس الوعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالوعي الأوروبي لديّ يشير إلى منطقة الوعي الخالص الذي يحمل التصورات للعالم؛ هو أساساً الوعي الفلسفي أو الوعي النظري.^١»

وسبب ذلك هو كونه متخصصاً في الفلسفة، درس الوعي الأوروبي باعتباره ظاهرة فلسفية شكلاً ومضموناً، فليات متخصصون آخرون ليدرسوا الغرب من وجهة نظر

١. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب: ٧٦.

سائر التخصصات.

٢. الاقتصاد على الوصف دون الدخول إلى مرحلة التحليل والنقد والتأسيس، فيصبح المستغرب مجرد ناقل لقصة الغرب ويكون أشبه بعلم التاريخ الذي يدرسه الدارسون في طيات دراساتهم الجامعية عن الدول المختلفة ومذاهبها الفكرية.

٣. عدم لحاظ البيئة الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها الغرب، وتكون في أحضانها وترعرع في ظلّها، ومحاولة تطبيق بعض النماذج الغربية في واقعنا وبيئتنا وثقافتنا المتخالفة - ربما - مع تلك، لا سيما في عملية النقل والاقتباس الإيجابي.

٤. الاقتصاد على استمرار نقد الغرب دون محاولة العبور عن الغرب وهضمه وإعادة تأسيس الحضارة الإسلامية.

٥. الغفلة عن خلفيات ناقدَي الغرب من الغربيين، إذ إنّ المنطلقات والخلفيات تختلف عند الناقدين للغرب، فهناك من ينتقد الغرب من منطلقات يسارية وماركسية ويجعل البدائل اشتراكية، وهناك من ينتقد الغرب من منطلقات تقويمية بمعنى أنّه ليس ناقداً للغرب بالمعنى الحقيقي بل ينتقد أزمة خاصة للتخلص منها بغية الوصول إلى تقويم الغرب لا تقيّمه، وهناك من ينتقد الغرب من منطلقات إنسانية ويدعو إلى تغيير سياسات الغرب لأنّها توجب دمار البشريّة والإنسانية.

ففي عملية تأسيس علم الاستغراب لا بد أولاً من الاستفادة من جميع هذه النقود، وثانياً الالتفات إلى المنطلقات والخلفيات لكل ناقد كي لا نقع في فخ النتائج والحلول المعطاة والتي ربما لا تتوافق مع مبادئنا وقيمنا، أو فخ الدعوة إلى تقويم الغرب واستمرار حياته من خلال نقد الغرب. وعلى سبيل المثال عندما يأتي هوسرل وينتقد الغرب في كتابه (أزمة العلوم الأوروبية) فإنّه لا يريد بذلك إلا أن يخرج بنتيجة أخرى تصبّ في مصب الغرب نفسه، حيث أسس مذهب الظاهريات وهو لا يقلّ خلافاً عمّا كان قبله وبحاجة إلى نقد وتحليل.

٦. عدم التمييز - في مقام الاقتباس - بين قيم الغرب التي صنعت الحضارة المعاصرة والتي تأسست على الانقطاع عن عالم الغيب وما وراء المادة، وبين الآليات والمناهج التي يمكن

- استخدامها دوماً وتكون خنثى - إن صحَّ التعبير - لا تحمل أيَّ مبادئ وقيم.
٧. جعل الغرب كتلة شريرة واحدة ورفضه جملةً وتفصيلاً.
٨. جعل الغرب كتلة خيِّرة واحدة والانبهار أمامه وقبول جميع ما فيه.

الاستغراب والاستشراق

هناك خلاف بين المفكرين في أنَّ الاستغراب هل يمكن عدّه المعادل المعكوس للاستشراق أو لا؟! فقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى أنَّ الاستغراب يعادل وينظر الاستشراق، وانطلق من سؤال مركزي يقول:

«إذا كان الغرب قد استطاع وضع الاستشراق، فلماذا لا يستطيع الشرق وضع الاستغراب؟»^١

ومن خلال هذا التساؤل ينطلق ليقول:

«الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض من الاستشراق. فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر»^٢.

وآلية فك هذه العقدة عنده تكون من خلال تحويل الغرب من ذات دارس إلى موضوع مدروس.

ثم يقوم بسرّد بعض الفوارق بين الاستغراب والاستشراق من قبيل:

١. أنَّ الاستشراق كان منطلقاً من منطلق القوة والانتصار واستعمارنا، أما الاستغراب يكون من باب الدفاع عن النفس.

٢. اختلاف المناهج بينهما.

٣. الاستشراق تغيّر شكله وورثته العلوم الإنسانية خاصة الأنثروبولوجيا الحضارية وعلم

١. مقدمة في علم الاستغراب: ٤٨.

٢. م. ن: ٢٣.

اجتماع الثقافة، بينما الاستغراب ما زال بدائياً ولم يتطور.

٤. الاستشراق لم يكن محايداً بينما الاستغراب أقرب إلى الحيادية نظراً لأنه لا يبغى السيطرة والهيمنة بل يبغى التحرر من أسر الآخر.

أما الدكتور رضا داوري أردكاني فيذهب إلى خلاف ذلك، وينفي هذا التناظر شكلاً ومضموناً ومنهجاً، فإنه يرى من جهة أن هذا التناظر لم يرد في أي معجم وقاموس لغوي بحيث لم يجعل الاستغراب مناظراً للاستشراق، ومن جهة ثانية وجود الخلاف البنيوي بينهما حيث إن الاستشراق هو نسبة خاصة بين الباحث وموضوع بحثه، بين الذات الدارس والموضوع المدروس، في هذه النسبة يكون الدارس مهيمناً ومتسلطاً على الموضوع المدروس ولم تكن له أي علاقة معه، إذ ما دام لم يدخل الموضوع تحت تملك وتصرف وإحاطة الدارس التامة لا يمكن أن يكون موضوعاً مدروساً، وعليه فهذه العملية لم تتحقق في الاستغراب إذ لم يتمكن من جعل الغرب موضوعاً مدروساً لأنه أولاً قد استولى علينا ولم يدخل تحت تصرّفنا وأحاطنا وتملّكنا، وثانياً إننا قد أصبحنا متعلقين بعلومه ومعطياته المعرفية بحيث لم يتمكن من جعله موضوعاً للدراسة حتى ننظر إليه نظرةً فوقيةً خارجيةً محايدة.^١ ويقول أيضاً:

«إذا أردنا أن نجعل الاستغراب مناظراً للاستشراق لا بد أن يكون الغرب قد انتهى وقته أو أوشك على الزوال.^٢»

«إذا كان الاستشراق بمعنى تقرير ودراسة آثار حضارةٍ فقدت مستقبلها وانحسبت في الماضي، فمن الصعب القيام بتأسيس علم على غرارهِ باسم الاستغراب؛ لأنّ الغرب مضافاً إلى أنّه لم ينحسب في الماضي، قد أصبح قبلة لكثير من البشر في العالم، فمن يلهث وراء الغرب لا يمكن أن يكون مستغرباً.^٣»

ومع هذا يرى الدكتور داوري أنّ الاستغراب ممكن فيما لو حلّ الشرقيون محل الغرب إبان

١. رضا داوري اردكاني، دربارہ غرب (حول الغرب): ٣٣، ٣٤، (هرمس، طهران، عام ١٣٩٠ ش).

٢. م. ن: ٣٦.

٣. م. ن: ٤٤.

القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وكان وضع الغرب شبيهاً بوضع دول آسيا وأفريقيا في هذه القرون الأخيرة، بيد أن تحقق هذا الأمر لو لم يكن محالاً مستبعد جداً.

نعم ربما يهوي الغرب نحو الانحطاط ويتجدد الشرق وتفتح قرائح الفكر والعلم فيه، ولكن ستتولد حينئذ نسبة جديدة لم تكن عكس نسبة الغرب الحالي مع باقي دول العالم، وعليه سوف لا ينظر الشرق حينئذ إلى الغرب بنفس سياق الاستشراق ومناهجه^١.

وأخيراً يرى الدكتور داوري أننا لو أردنا أن نفهم الاستغراب على غرار معنى الاستشراق فلا بد من رعاية الضوابط التالية:

١. الذي يحاول دراسة الغرب (المستغرب) لا بد أن يتحرر من قيود الغرب ويرى نفسه منفكاً عنه.

٢. لزوم الإحاطة بماهية التاريخ الغربي بكلّيته، وبما أن مفتاح ذلك الفلسفة والتقنية لا بد من معرفة الفلسفة والتقنية الجديدة؛ لا مجرد التعرف بل من خلال التعرف على نسبتها مع العالم الجديد. لاسيما التأمل في نهاية الفلسفة الغربية وأوضاع ما بعد الحداثة. يشترط في الوصول إلى الاستغراب، النفوذ في فكر الغرب وآدابه وفنونه وتاريخه ومن موقع الإشراف من الأعلى، ومن خلال إدخالها في عالمنا الفكري بأن تكون تحت سيطرته.

٣. لزوم التعرف التام على منشأ العلم والثقافة والحقوق والسياسة في العالم الجديد، والوقوف على أدق معانيها، والتحرر منها وعدم الوقوع في أسرها.

٤. لم يكن تكوين علم الاستغراب أمراً مستبعداً اليوم، لما يطرح من توقف التجدد وتحجيمه.

٥. لا يصح للاستغراب أن يتبع مناهج المستشرقين لصعوبة ذلك وتعذره، ومن رام ذلك سيكون نتاجه ناقصاً، إذ لازم ذلك أولاً تقديم دراسات تحقيقية في سياسة الغرب وآدابه وفنونه وفلسفته واقتصاده وثقافته، وهذا بحاجة إلى الإحاطة التامة بتلك العلوم والكتب الغربية المؤلفة فيها. وثانياً يلزم - لتحقيق ذلك - التحرر من هيمنة الغرب والنظر إليه من الأعلى والخروج من عالمه، ولا يخفى صعوبة تحقيق هذين الشرطين.

وختاماً فإن أفضل فلسفة تعيننا في الوقت الحاضر على الاستغراب هي مباحث ما بعد

الحدّثة كطريق للوصول إلى علم الاستغراب،
إذ إنّ مباحث ما بعد الحدّثة شكّكت في مبادئ الغرب وأسسها، وهذا ما يفسح المجال
لتأسيس علم الاستغراب.^١

النتيجة

هذه أهمّ المقدمات التأسيسية لعلم الاستغراب لا بد من التوصل إليها من خلال ورشات
عمل تخصصية وإقامة ندوات ومؤتمرات، والاستعانة بالمختصين في مختلف الحقول المعرفية.
ولابدّ من التنويه مرّة أخرى إلى أنّ علم الاستغراب لا يعني إطلاقاً القيام بمعاداة الغرب
ورفضه جملةً وتفصيلاً، بل هو سجلّ فكري معرفي موضوعي مستمر لاسترجاع الأنا
وتقويمها من جديد.

كما نتمنى فتح مقاعد دراسية في الجامعات الإسلامية والعربية تختصّ بعلم الاستغراب
وفقاً للآليات والأهداف التي مرّ ذكرها.
وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم وآله الطاهرين.

المصادر

١. الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، نهج البلاغة، عهد مالك الأشر.
٢. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨.
٣. السيوطي، الجامع الصغير: ج ١، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١ م.
٤. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي: ج ١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ ش.
٥. داوري اردكاني، رضا، درباره غرب (حول الغرب:)، هرمس، طهران، عام ١٣٩٠ ش.
٦. حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب: المؤسسة الجامعية، بيروت، ٢٠٠٦ م.
٧. الجابري، عابد، محمد، الإسلام والغرب: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٠٩ م.
٨. نور الدين أفايه، محمد، المتخيل والتواصل: دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣ م.
٩. نور الدين، علي، الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٠٨.

في إمكانية معرفة الغرب^١ ملاحظات منهجية

رضا داوودي الأردكاني^٢

على الرغم من تداول مصطلح «الاستغراب»، فإنّ سبر معناه يثير الاستغراب؛ فقد أُلْفنا تعبيرَي «الاستشراق» و«المستشرق»، نتيجة انهماك مؤسساتٍ متخصصةٍ بهذين الحقلين في أوروبا وأميركا منذ قرنين من الزمان.

في المقابل، غابت الدراسات في مجالي «الاستغراب» و«المستغرب». ولعلّ من النادر العثور على مصطلح «Occidentalism» (الاستغراب) كمقابلٍ لمصطلح «Orientalism» (الاستشراق) في أيّ معجم لغويّ، وفي حال وجوده، فلا يشير إلى معنى «الاستغراب» المتوخّى.

لم يكتسب «المستشرق» صفته تلك بمجرد إحاطته ببعض المعلومات حول الشرق، بل نشأ كلّ من مصطلحي «المستشرق» و«الاستشراق» نتيجة تحوّل «الشرق» موضوعاً لحقلٍ معيّن من الدراسات والأبحاث.

ألم يكن ممكناً قيام بعض الشرقيّين جغرافياً بالمبادرة للاطلاع على الغرب، ليصبحوا «مستغربين»؟

ألم يدرس كثيرٌ من علماء الشرق وطلّابه في الغرب، الأمر الذي سمح لهم بالاطلاع على الغرب؟

١. المصدر: هذه المقالة نشرت باللغة الفارسية في الكتاب دربارہ غرب، رضا داوودی اردکانی، انتشارات هرمس،

چاپ اول، ۱۳۷۹: صص ۱۰ - ۱.

- تعريب: علي فخر الإسلام.

٢. مفكر وفيلسوف من إيران.

يدرس أطفالنا في كتبهم الدراسية تاريخ كل من أوروبا وأميركا وجغرافيتهما، حتى أن العلوم التي تُدرّس في الثانويات والجامعات، ليست في أغلبها سوى ترجمة لأعمال الغربيين، ناهيك عما دونه المستشرقون الغربيون من تاريخ علومنا وفلسفتنا وفنوننا وآدابنا، لينحصر دورنا بترجمتها فحسب.

إذا، لسنا غرباء عن الغرب، بل نعرفه بطريقة أو أخرى.
مع ذلك كله، لماذا نفتقر «للمستغربين»، ونفتقد فرعاً معرفياً يُعرف باسم «الاستغراب» حتى الآن؟

وبالتالي هل تختلف معرفتنا بالغرب، عن معرفة المستشرقين بالشرق؟
إنّ هاتين المعرفتين متمايزتان تماماً؛ فمعرفة الغرب بالشرق هي معرفة استقصائية، أمّا المعرفة التي نمتلكها عن الغرب - كما يُعبّر غابرييل مارسيل - فهي معرفة أوليّة ناقصة، تمثل مجموعة العلوم الرسمية التي تلقيناها من الغرب، لا تشكل إلا مجرد أخبار وصلتنا عنهم.
في المقابل، لم يأخذ المستشرقون شيئاً منّا، بل قاموا بدراساتٍ في علومنا وثقافتنا وآدابنا ومعتقداتنا؛ جاعلين من تاريخنا موضوع بحثهم، متّخذين مبدأ إعطاء الأولوية للمواضيع التي تخدم أغراضهم في الغلبة.

لقد حالت هيمنة الغرب دونَ تمكّنا من اتّخاذ الغرب موضوعاً لدراساتنا، نتيجة عجزنا عن تأطيره ضمنَ حدود قدرتنا، كما أنّ بدايات احتكاكنا بالغرب كشفت حاجتنا للعلوم والقوانين والتقاليد الغربية، ما حرّمنا من مقارنة الغرب بنظرة موضوعية لانعدام القدرة أو المجال لدينا للقيام بذلك.

في هذا السياق، يبدو أنّنا بحاجة إلى تقديم قدرٍ من الإيضاح في هذا الخصوص، من خلال التأكيد على أنّ «الاستغراب» يختلف كلياً عن الإحاطة بعلوم العالم الحديث وآدابه وتقاليده؛ فلم يُصنّف علماءنا الأقدمون الذين أخذوا الطبّ والفلك والنجوم والفلسفة من اليونانيين وقاموا ببسطها، في زمرة المتخصّصين في «اليونانيات»، بل لم يُطلق عليهم هذا العنوان أصلاً.
ناهيك عن أنّنا لا نسبغ على أدباء الشرق وفلاسفته وعلماء الدين فيه لقب المستشرقين، وما إطلاق صفة المتخصّصين في «الإسلاميات» على علماء الإسلام إلا على سبيل التسامح، لأنّ

علماء الدين لا يحظون بذلك اللقب ما لم يؤمنوا بذلك الدين ويبلغوا أحكامه، بينما ليس من الضروري أن يكون المتخصص بـ«الإسلاميات» معتقداً بذلك الدين وملتصكاً به.

إذاً، يشكّل «الاستشراق» علاقةً خاصةً بين الباحث والمواضيع التي يدرسها، في نسبة بين «فاعل» المعرفة وموضوعها، والتي يُعبّر عنها في لغة الفلسفة الأوروبية بالنسبة بين «Subject» (الفاعل) و«Object» (الموضوع)، دون وجود أي ميل لدى فاعل المعرفة نحو مفعولها، مكتفياً بوضعه أمامه حتى يتعرّف عليه من خلال المناهج العلمية المقررة، ليدخله في نطاق العلم.

ولا تشدّ سائر العلوم الحديثة عن تلك النسبة؛ بمعنى أن منهجية البحث تقتضي من الباحث مقارنة متعلّق (بفتح اللام) بحثه بنظرة موضوعية تعتمد الحيادية؛ إذ يمكن لأديب وشاعر فارسيّ تناول شعر فارسيّ بهذه المنهجية ويكتب عملاً في تاريخ الأدب، دون التغاضي عن النسبة «ما وراء الموضوعية» التي تربطه بالشعر الفارسيّ، والتي تبتعد عن النظرة الحيادية؛ فيمكن للقارئ الفارسيّ للشعر الفارسيّ تناول أنواع الشعر وصوره بحثاً ودراسةً، دون أن يتأثر تذوّقه للشعر بمنهجية البحث، لأنّ تذوّق الشعر والاستئناس به، ليس إلا نتيجة ميله؛ فالشاعر يهوى الشعر، دون أن يُعاب عليه ذلك، أو يُعترَض عليه بحجة لزوم اتّخاذ الحيادية سبيلاً في رؤيته الشعرية.

لطالما كان أدباؤنا وشعراؤنا متذوّقين للشعر ومستأنسين باللّغة، ومع ذلك لم يظهر ما يُسمّى بتاريخ الأدب الفارسيّ إلا في العصر الحديث؛ إذ تعود بواكير الكتابات في تاريخ الأدب الفارسي والفلسفة الإسلامية... إلى أعمال المستشرقين التي حذا حذوها باحثونا وعلماءنا فيما بعد، وقد تعاملت المدرسة الوضعية مع ذلك التقليد باعتباره أمراً مفروضاً وضرورياً مع ازدياد كلّ نسبة وطريق آخر سواه.

ويتجلّى هذا الأمر بأوضح صورة في حقل الدين والعلوم الدينية؛ إذ يمكن لشخص ما أن يكون مؤرخاً للأديان أو يمتلك معلومات واسعة في أحكام دين ما أو عدّة أديان، دون أن يعني ذلك اعتقاده بأيّ منها.

وكم من قادة روحيين لم تمنع مكانتهم كعلماء في الدين ومبلّغين لأحكامه، من مقارنة الدين وفق نظرة موضوعية بحثية، لأنّ تلك الرؤية للدين لا تعدو أن تتعامل معه كمتعلّق (بفتح اللام)

لعلوم المستشرقين، بينما تختصر نسبة الناس للدين بتلك النسبة التي تربط المستشرقين بالثقافات والأديان الشرقية فحسب، في حالة تقيّد حراك البشر ضمن ساحةٍ واحدةٍ فقط، للعلم الموضوعي وحده فيها الكلمة الفصل، في انعكاسٍ لفئةٍ مغلوبٍ على أمرها أمام الغرب، دون إضفاء صفة «الاستغراب» عليها، حتّى ولو كانت ملّمةً بالعلوم الحديثة.

إنّ كلّ ما ذكرنا آنفاً لما يرفع الغموض عن موضوع البحث بعد؛ إذ لم نتبيّن الفرق بين «الاستغراب» من جهة، والإحاطة بعلوم الغرب وثقافته من جهةٍ أخرى؛ الأمر الذي يدعونا لتسليط الضوء على أقسام العلم تخفيفاً لحالة الإبهام.

في الوهلة الأولى، يمكن تقسيم العلم قسمين: أحدهما العلم الموضوعي الذي يحيط فيه العالم بالمعلوم ويتصرّف به، والآخر العلم الذي لا يشرف فيه العالم على المعلوم أو يتحكّم به، بالرغم من عدم انفصاله عنه.

كما ينقسم العلم الأوّل الموضوعي بدوره إلى قسمين؛ أحدهما العلم بالأمر والأشياء التي تتصل بالعالم الموجود والمتجدّد، سواء كانت تاريخيّة أو ثقافيّة أو طبيعيّة، والآخر العلم بالأمر ذات العلاقة بعالمٍ متشكّكٍ، لم يبلغنا منه سوى مجموعة أخبارٍ وآثار، والذي يُعدّ «الاستشراق» من سنخه؛ فلو كان من المقرّر التعامل مع «الاستغراب» كـ «الاستشراق»، عندئذٍ يلزمنا انتظار نهاية العصر الغربيّ أو افتراض حالة يكون العصر الغربيّ قد بلغ فيها نهاياته.

علينا الأخذ بعين الاعتبار فكرة إعراض المستشرق عن الاهتمام بأيّ شيء لا يزال ينبض بالحياة في الشرق، فقد قام المستشرقون بدراساتٍ مهمّةٍ في مجالات العرفان والفلسفة والكلام والأدب والسياسة و...، لكن لم نعر على باحثٍ مستشرقٍ أنجز دراساتٍ في علم أصول الفقه، ويعود السبب في ذلك، برأيي، إلى صعوبة نسبة علم أصول الفقه إلى الماضي، للجوء الفقهاء إليه في استنباط الأحكام، دون أن يعني كلامنا اعتبار كلّ من الفلسفة والعرفان والكلام والأدب ميّنةً عفا عليها الزمن، وأنّه لم يبقَ من العلوم الحيّة سوى أصول الفقه، لأنّ كافّة العلوم والمعارف حيّة، ولكنّ المستشرق ينسبها للماضي.

لا يخفى أنّ هناك فلسفةً وكلاماً وعرفاناً وأدباً في الغرب أيضاً، لكلٍ منها تاريخه الخاص، فإذا بادر شخصٌ غير غربيٍّ بالبحث في تاريخ آداب الغرب وفلسفته وكلامه، فلماذا لا نعتبره «مستغرباً»؟

بعبارة أخرى، إذا كان للمستشرقين أن يُجروا أبحاثهم ودراساتهم في تاريخ الشعوب الشرقية وفلسفتها وآدابها وعلومها، حتى يُعدّوا نتيجة ذلك في عداد المستشرقين، فلماذا لا يمكن لنا نحن الذين أخذنا بعلوم الغرب، ونعتبر أنفسنا وغيرنا في حاجة إليها - أن نُعدّ «مستغربين» من خلال القيام بدراساتٍ في علوم الغرب وآدابه؟

إننا، بتناولنا تاريخ فلسفة الغرب وكلامه وآدابه، سنقوم بتجميل تاريخنا من خلال المعلومات التي نحصل عليها في هذه العملية، بينما يتخذ المستشرق من ماضي الشرق مادةً لتاريخه، مُضيفاً على تاريخ الشرق وماضيه صبغةً غربيةً.

كان «بيرجسون» يقول، في سياق حديثه عن المعرفة العلمية والعقلية، بأنّ العقل يُسكّن الأشياء المتحركة والمتغيرة ذاتياً؛ إذ كان يرى بأنّ العقل الذي تبلور في مرحلة تاريخ الغرب الحديث لا يميّز حقيقة الموجود الذي يُمثّل عين الحياة والنشاط والسيرورة والصيرورة، بل يبحث عن صورة الأشياء الميتة والجامدة.

إذا كان هذا الكلام منوطاً بقبول بعض مبادئ فلسفة «بيرجسون» وقواعدها، عندئذٍ يمكن تظهير صورة الموضوع بطريقة أخرى؛ إذ عندما ننظر إلى التاريخ وفق المنهجية الفيزيائية، فإنّ تاريخ البشر وماضيه سيبدّل إلى شيءٍ فيزيائيٍّ خاضع لقوانين الفيزياء.

لقد كتب المستشرقون تاريخ الشرق من موقع التسلّط والهيمنة والغلبة؛ الأمر الذي يجعل من معرفتهم بالشرق مختلفة كلياً عن معرفتنا بالغرب، بل لا مجال للمقارنة بينهما، لأنّهم تمكّنوا من اتّخاذ الشرق موضوعاً لأبحاثهم ومعرفتهم، بينما لم تتعدّ معرفتنا بالغرب شكلاً من أشكال المساهمة في تلك المعرفة؛ فالإحاطة بالعلم والتكنولوجيا الغربية يشكّل نوعاً من المشاركة في التاريخ الغربي، ولا ينبغي الخلط بين هذا النوع من المعرفة و«الاستغراب».

لقد أخذت الأمم الشرقية، منذ قرونٍ عديدة، بعلوم الغرب وآدابه وفلسفته وتكنولوجياه، دون أن يُعتَبَرُوا «مستغربين»، بل لم يتعامل أحدٌ مع منهجيّتهم وسلوكهم في هذا السبيل كنوعٍ من «الاستغراب».

بناءً على ذلك، هل يمكن اعتبار «الاستغراب» مفهوماً مستحيلاً يحول دون تأسيس فرعٍ بحثيٍّ تحت هذا العنوان؟

إنَّ التمييز بين مصطلحي «الاستغراب» و«الاستشراق»، يعيننا على استعراض شروط تحقّقه - أي «الاستغراب» - كما يلي:

١. ينبغي على من يتصدّدون لدراسة «الاستغراب» تحاشي الشعور بالتبعية للغرب والدونية تجاههم، من خلال الحفاظ على استقلاليتهم وحرّيتهم، أو تنمية حسّ التمايز بينهم والعالم الغربيّ كحدّ أدنى، رافضين التعامل مع الغرب كنموذج للكمال المتوخّى، أو باعتباره المعلّم والموجّه، مكثفين بالنظر إليه كآخر مختلف.

لقد نشأ الاستشراق في ظروفٍ كان الغرب يعتبر نفسه قمة العالم والمهيمن عليه. إنَّ مقارنة معرفة الغرب وأدبه كغاية المعرفة والأدب الإنسانيّين، أو التعامل معهما كانهرافٍ عن مبادئ الأخلاق وأصول الدين، تحول دون إمكانية تبلور «الاستغراب»، لتحول الغرب في هذه الحالة إلى شيء بعيدٍ عن صورة الآخر.

فلو ابتعدت الدراسات التي ظهرت في الآونة الأخيرة واتّسمت بالعبيّة - حول وجود الغرب عن النزعات الأيديولوجية، لساهمت في تسليط الضوء على شروط إمكانية تحقّق مشروع «الاستغراب».

لقد صادفنا خلال بحثنا جهات تنكر أيّ ماهيّة للغرب أو ذاتيّة له، مدّعيّة أنّ ما بلغه الغرب من قدرة ومكانة ليس خاصّاً به، بل يمكن، وينبغي، للعالم كافّة أن يصل إلى تلك المرحلة.

إنّ تبني هذا القول صحيح نسبياً من إحدى الجهات؛ بمعنى أن يتصوّر مدّعوه احتكار الغرب الجغرافيّ للعلم والتكنولوجيا، عندئذٍ يحقّ لهم القول بأنّ كافّة سكّان العالم يمكنهم أن يأخذوا بذلك العلم الجديد، وسلوك سبيل التنمية العلميّة والتكنولوجيا، إلا أنّ محلّ النزاع ليس في القول بأنّ كلّاً من العلم والتقنيّة الحديثة خاصّةً بمجموعة من البشر، بل يكمن في أنّ تاريخاً معيّناً يحمل مبادئ خاصّةً قد تبلور في الغرب، وبسط جناحه على كافّة أرجاء العالم، محوّلًا تاريخ العالم إلى تاريخ عالميّ واحدٍ، وفي مثل هذا التاريخ الواحد كيف يمكننا تمييز الآخر وتحديد الخصوصيّات؟

لا شكّ في أنّ من ينكرون وجود الغرب وكيّونيّته سيتعاملون بالضرورة مع «الاستغراب» بلا مبالاة، وحتّى لو برّروا لأنفسهم التعامل مع هذا الموضوع، فإنّهم يحصرونه في نطاق معرفة

الغرب، والاطّلاع على تاريخ الغربيين وجغرافيتهم وآدابهم وعلومهم. أما أولئك الذين يقاربون الغرب تاريخاً عالمياً، ذا ماهية ومزايا معينة، فإنهم يجارون تلك الفئة من الغربيين الذين يتساءلون عن بدايات الغرب ومآلاته، ويسبرون حقيقة تاريخ الغرب في سبيل معرفته؛ فهم، بمعنى ما، يتقبلون فكرة إمكانية تحقيق «الاستغراب» لا بسنخه الاستشراقي؛ فلا يتخذ المستغرب من الغرب موضوعاً لبحثه، بل يستوعب تاريخه في ضوء ماهيته، التي يبحث عنها ماهية في ضوء تاريخه.

يمثل هذا النوع من فهم تاريخ الغرب وماهيته نوعاً من المعرفة الظاهرية، التي تستلزم الاحتكاك بعالم الغرب وفهمه من الناحية التجريبية.

٢. يستلزم إطلاق مشروع «الاستغراب» استيعاب التاريخ الغربي بشكل عام، والذي ينحصر سبيل بلوغه في سبر فلسفته، ويتمظهر في تقنيته، ما يستدعي الإحاطة بكلّهما (الفلسفة والتقنية الحديثين)؛ إذ لم يعد كافياً في هذه العملية مجرد دراسة تلك الفلسفة في الجامعات وتأليف الكتب حول تاريخها وترجمتها وطبعها ونشرها وجمع المعلومات عن آخر الآراء والأفكار الفلسفية هناك، بل ينبغي التأمل فيها من خلال وعي النسبة بينها وبين العالم الحديث، لا سيما عبر التفكير في نهاية الفلسفة الغربية وأحوال ما بعد الحداثة.

لا يولد «الاستغراب» بكتابة مقالة حول الثورة الفرنسية، أو ترجمة عمل أدبي أو فلسفي، لأنّ الشرط الأساس لتحقيقه يتمثل في القدرة على التغلغل في فكر الغرب وفنه وتاريخه وترسيخ الأقدام فيها.

إن كتابة مقالة تناقش فلسفة فيلسوف وشعر شاعر من خلال جمع معلومات من هنا وهناك، تجسّد في أحسن الحالات اتباعاً لمنهج ودراسة جديدة، إلا أن يتمكن الباحث من إعادة قراءة الموضوع وتحديد موقعه في سياقه التاريخي؛ بمعنى أن ينظر إليه من موقع المشرف في إطلالة بانورامية.

قد نكتب مئات المقالات حول «سوفوكليس» و«أفلاطون» و«فيرجل» و«بوتيسوس» و«سانت أوغستين» و«توماس مور» و«هيغل» و«غوته» و«نيتشه» و... إلا أن ذلك كلّه قد لا يكون كافياً لإضفاء صفة «الاستغراب» عليها؛ لأنّ أقصى ما يمكن أن تعكسه تلك المقالات

إثبات شغفنا بكبار شعراء الغرب وأدبائه وفلاسفته وعلمائه، بينما «المستغرب» الحقيقي هو ذلك الشخص القادر على إدخالهم في منظومتنا الفكرية.

قد يقال: ألم يكن «نيكلسون» مهتماً ولهان بالمولوي؟ ألم يصرف «ماسينيون» رداً من عمره في البحث حول أحوال «الحلاج» وآثاره؟

إن إطلاق «ماسينيون» عنوان «محنة الحلاج» على كتابه أكبر دليل على تعلقه بسيرة «الحلاج». لسنا في حاجة لسرد الأمثلة حتى نثبت ولع كبار المستشرقين بالأعمال التي أنجزوها؛ فقد كان بعضهم عاشقاً للشرق والشرقيين، دون أن ينسوا ما يربطهم بالتاريخ الغربي، بل إن كثيراً منهم صرّحوا أو لوّحوا بإيمانهم بوحدة التاريخ، وما جرى في الماضي سواء في الشرق أو أي مكان آخر على الأرض لم يكن سوى مقدمة للتاريخ الغربي.

٣. مشروع «الاستغراب» رهنٌ بمعرفة منشأ ومعنى كل من العلم الحديث والثقافة الحديثة والحقوق الحديثة والسياسة الحديثة، وطالما أطلقنا أحكامنا على العلم والسياسة و... بناءً على المشهور السائد من الآراء فلا يمكننا أن نكون «مستغربين»؛ فلا نتوقع من مؤيدي الديمقراطية الاشتراكيين، والفاشيّين، والنازيّين، و... أن ينتموا إلى تلك الفئة.

طبعاً، ليس على «المستغرب» أن يكون معارضاً لتلك النزعات جميعاً، بل عليه أن يكون متحرراً منها، ولا تخلو تلك النزعة للاستقلالية من صعوبة. مع ذلك، فإنّ تعسر التحرر من تقاليد الغرب الظاهرية من سياسة وحقوق وغيرها، لا يُقارَن بمشقة التحرر من هيمنة تقنية الغرب وفلسفته.

٤. مع ذلك كله، فقد توافرت في الغرب ظروفٌ يمكن في ضوئها تصوّر إيجاد مجالٍ لبروز «الاستغراب»؛ إذ لم يعد مشروع «الاستغراب» اليوم نوعاً من الترف الذي لا لزوم له، نتيجة ظهور أشخاصٍ يدّعون بأنّ الحداثة قد وصلت إلى مرحلة من الجمود والتوسع الصوري والرسمي، الأمر الذي قد يرسخ في أذهاننا فكرة توقّف التجدد وجهوده.

في المقابل، يمتاز الفكر «ما بعد الحداثي» بالرفض للتعامل مع كل جديد، ما يمهد الأرضية للعودة إلى الشرق واقتباس كلمات مفكره ومرشدي الفكر الروحي والمعنوي لإضاءة طريق المستقبل.

٥. ليس «الاستغراب» ردّة فعلٍ على «الاستشراق»؛ فلا يمكن لـ«المستغرب». ولا ينبغي له تطبيق المنهجية الاستشراقية في معرفة الغرب، لأنّ استخدامها في الغرب شاقّ للغاية، لن يُفضي إلى شيءٍ سوى تقديم تقريرٍ ناقصٍ عن موضوع الدراسة، كما حدث قبل مئتي عام في إيران، حين ظهرت مجموعة من الأشخاص الذين خاضوا تجربة كتابة تقارير حول سياسة بريطانيا وبعض الدول الأوروبية.

إنّ سبر «الاستغراب» ودراسته في حاجةٍ إلى القدرة على كتابة مقالةٍ بحثيةٍ أو تأليف كتابٍ تحقيقيٍّ حول السياسة والأدب والفنّ والثقافة والاقتصاد والفلسفة في الغرب، ما يؤكّد أهميّة ترجمة كافّة الأعمال الفلسفية والأدبية والسياسية والتاريخية الغربية المهمّة من ناحية، ويفرض على اللّغة أن تتمتع بالقدرة والحيوية اللّازمتين تمهيداً لخلق هذا التحوّل التاريخي الكبير.

لا يعني «الاستغراب» الاكتفاء بمعرفة أمورٍ في التاريخ والجغرافية والأدب والفلسفة الغربية؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لما احتجنا للتفكير في إيجاد فرعٍ علميٍّ باسم «الاستغراب». إنّ أطفالنا في المرحلتين الابتدائية والإعدادية يقرؤون تاريخ وجغرافية أوروبا وأمريكا، ويطالعون القصص الغربية ويطّلعون على سير الشخصيات الغربية البارزة. فضلاً عن مطالعة قرائنا ترجمات الكتب الأجنبية، ناهيك عن أنّ كثيراً من الأفلام والبرامج التلفزيونية التي نشاهدها هي من نتاج الغرب، كما أنّ ما نتعلّمه في مدارسنا عن الغرب وما ينعكس في وسائل تواصلنا الاجتماعية عنه، لا تمكن مقارنته بما يعرضه الغربيون أنفسهم عن الشرق في كتبهم وإذاعاتهم وتلفزيوناتهم.

مع ذلك كلّهُ، فإنّ للغربيين «مستشقيهم» و«استشراقهم»، بينما لا نطلق اسم «المستغرب» على علمائنا المُلمّين بأوضاع الغرب وأحوالهم؛ إذ على سبيل المثال، لم نطلق صفة «المستغرب» على كلّ من «عبد اللطيف شوشترّي» و«اعتصام الدين» و«أبي طالب الأصفهاني» و«آقا أحمد الكرمنشاهي»، مع أنّهم خاضوا غمار تجربة تقديم توصيف النظام السياسي في الغرب، وقاربوا سلوك الأوروبيين السياسي في مناطق أخرى من العالم.

من غير المقبول الادّعاء بأنّ المستشرق يتناول دراسة الشرق باعتباره تاريخاً مضى، بينما لا يمكن اعتبار الغرب موضوعاً لـ«الاستغراب» لأنّه لم يلتحق بالماضي بعد؛ حيث يوجد اليوم

مستشرقون يدرسون الأوضاع الجارية في كل من إيران والصين والهند ودول إسلامية وشرقية أخرى بصورة عامة.

يمثل المستشرقون بشكل عام انعكاساً لمظاهر الثقافة الغربية، فإنّ هناك مجموعة منهم تنتمي للمرحلة النهائية والأخيرة من الاستشراق، ويمتاز أعضاؤها بالاهتمام بالأوضاع المعاصرة ويميلون غالباً إلى الاهتمام بالسياسة أكثر، وينشغلون بالتفكير في خلق تحول سياسي في الدول غير الغربية وتتابعهم حالات القلق من ظهور سياسات مخالفة للغرب فيها.

فإذا كان مسموحاً للاستشراق أن يتناول الأوضاع الجارية وعدم الاكتفاء بدراسة الماضي، فلماذا لا يمكن تناول الاستغراب للأوضاع الجارية في الغرب؟

لا يخفى أنّ للغرب ماضياً يمكن دراسته، ولكن معرفته العميقة تحتاج إلى شروط منها، لزوم سبر ماهية الغرب، أو تقبل ادّعاءه، كحدّ أدنى، بضرورة التعامل معه ككيان ذي عنوان تاريخيٍّ مميّز يختلف عن التواريخ الأخرى ويفرض تأثيره على العالم كلّ.

في المقابل، لا يحتاج سكّان العالم الغربيّ إلى «الاستغراب»، ما يفرض على من يسعى إلى إطلاق ذلك المشروع أن يكون من خارج ذلك العالم، علماً أنّ الخروج من هذا النطاق في عصرنا الحاضر أمرٌ شاقٌّ للغاية؛ إذ كيف يمكن تصوّر اتّخاذ الغرب موضوعاً للبحث، طالما لم يتحرّر كلّ من الرؤية والفكر والرأي والعقل والقلب والروح من قيوده؟

لقد علّم الغرب البشر، طوال ٤٠٠ عام، كيفية النظر إلى الموجودات وانتخاب الطريق ومآله، متقمّصاً خلالها دور دليلٍ عمليٍّ وعلم، أو مدّعياً الهداية والقيادة على الأقلّ، معتبراً نفسه تجسيداً للعلم والعقل معاً، فكيف يمكن التفكير بإنزاله من سدّة العلم والسلطة بتلك البساطة، وتحديدته في إطار حدودنا المعرفية؟

لقد حدّد الغرب بنفسه حدود الإدراك والمعرفة، ولا يمكن لمن يتواجد في إطار تلك الحدود تصوّر ما وراءها!

لا يمكن لمشروع «الاستغراب» أن يتحقّق إلا بالتحرّر من الغرب عبر التحرّر التاريخي من عالمه والخروج منه؛ فلا يمكن اعتبار مجرد المعارضة السياسية أو النقاش والجدل في المواضيع الثقافية والفلسفية دليلاً على التحرّر من الغرب، لأنّ كثيراً من سكّان الغرب، بل حتى بعض

حركات ذلك العالم حالياً، تخالف بعض تلك السياسات، وتعكس آراءً اجتماعيةً وفلسفيةً خاصةً بها.

إنّ التحرّر من الغرب لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال خلق حالة من الثورة في رؤية الناس ووجودهم، وهذا لا يتمّ إلا من خلال إدراك ماهية الغرب، واستيعاب أصوله ومبادئه، الأمر الذي لا يخلو من قدرٍ من الألم والمشقة يعادل ما تحمله تلك الثورة معها من صعوبات، ولا يمكن بلوغها بمجرد البحث والدراسة.

قد يبادر البعض لتبرير بعض الفلسفات الغربية ورفض أخرى وفق معايير يعتبرونها من المشهورات والمقبولات؛ علماً أنّ تلك المقاربات تسدّ الطريق أمام معرفة الغرب محوِّلة العلم إلى حجابٍ مانع، يصينا بحالة يكون فيه العلم أشدّ علينا من الجهل.

في الظروف الحالية، إن الفلسفة «ما بعد الحداثوية» هي الفلسفة الوحيدة التي يمكن لها، بشكلٍ أو بآخر، أن تشكّل سبيلاً لمعرفة الغرب، والتي تتميز بإخضاع كافة مبادئ الغرب ومركزاته للتشكيك والتساؤل بعيداً عن الجدل لإثبات قضية أو نفيها، ما يمهد الطريق لخلق بدايات التحرّر من غلبة الغرب وهيمنته، كمنطلقٍ لمعرفته بحق؛ إذ يتّصف الفكر «ما بعد الحداثوي» بالطريقة لا الموضوعية، الأمر الذي يجعل من تأييده أو معارضته مؤشراً على سوء الفهم، وإننا بحاجة إلى معرفة الغرب لأنّ فتح طريق المستقبل يتوقّف على استيعاب وضع البشر بصبغته الغربية في العصر الحاضر.

الواقع الغربي برؤية الباحث المسلم تنوع ميثودولوجي وفق أسس فكرية ولغوية^١

محمد علي توانا^٢

الخلاصة

الطبقة التحتية (المستوى الأول) للميثودولوجيا ذات مستويات - أو بالأحرى طبقات - متعددة ومختلفة أولاها الطبقة التحتية أو البنية التحتية التي تمثل في الواقع الإطار الفكري واللغوي لكل فكر، حيث تصاغ في رحابها الأسس الإستيمولوجية للباحث وتسيره نحو وجهة معينة بشكل لاشعوري وتؤثر على سائر جوانب منظومته الفكرية والتي تتمثل في نمطه الإستيمولوجي وتوجهاته وأنواعه والأساليب المعتمدة فيه، وهذا يعني أن اعتماد الباحث بشكل شعوري أو لاشعوري على أحد الأنماط الفكرية اللغوية له تأثير شامل على مراحل فهمه لما يرتبط به هذا النمط؛ وفي هذا السياق يطرح السؤال التاليان بخصوص فهم الباحث المسلم لواقع الفكر الغربي: ما هو تأثير الأنماط الفكرية واللغوية الذاتية والموضوعية والمركبة من مبادئ ذاتانية وموضوعية على معرفته لواقع العالم الغربي؟ وعلى هذا الأساس كيف يتسنى له امتلاك معرفة موضوعية - فكرية نقدية - إزاء العالم الغربي؟

من المؤكد أن كل نمط له تداعياته وإشكالياته الخاصة به، ومن هذا المنطلق تطرق الكاتب في هذه المقالة إلى إثبات أن الباحث المسلم الذي نشأ وترعرع في بيئة فكرية إسلامية، إذا اعتمد على نمط فكري ولغوي ذاتاني منبثق من واقع العالم الغربي - وفق الرؤي والأفكار والثقافات

١. تعريب: أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية / جامعة شيراز - الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

الشائعة في الأوساط الفكرية الغربية - سوف يواجه معضلتين أساسيتين على أقل تقدير في مجال معرفة الواقع الغربي، هما كالتالي:

١. الغفلة عن الرؤية الذاتية إزاء الأنماط الفكرية غير الغربية أو قلة الاكتراث بها، ونتيجة ذلك ضعف الجانب الفكري الشامل والانتقادي على الصعيد الإستمولوجي.

٢. تفسير المرتكزات المفهومية الغربية إلى لغته - لغة الباحث المسلم - وفق الأنماط اللغوية في ثقافته الخاصة، وهذا التفسير حتى إذا كان دقيقاً ومفهوماً لمن يطلع عليه إلا أنه يتسبب أيضاً بضعف الجانب الفكري الشامل والانتقادي على الصعيد الإستمولوجي.

كذلك إذا اعتمد الباحث المسلم على نمط فكري لغوي موضوعي قوامه الرؤى والأفكار والمفاهيم غير الغربية ولا سيما الإسلامية منها، سوف يواجه معضلتين على أقل تقدير في مجال معرفة الواقع الغربي، هما كالتالي:

١. انغلاق فكري يؤثر إلى حد كبير على معرفته الفكرية المتحررة والشاملة لواقع الفكر الغربي.

٢. فقدان الأنماط المنهجية المرتبطة بثقافته الخاصة - الثقافة الإسلامية على سبيل المثال - ومن ثم يضطر لأن يعتمد على أنماط منهجية غربية قوامها أسس فكرية ولغوية غربية بطبيعة الحال.

من جملة النتائج التي توصل إليها كاتب المقالة هي أن اعتماد الباحث المسلم على أنماط فكرية ولغوية مركبة - ذاتية وموضوعية - هو أفضل وسيلة لكسب معرفة واقعية وانتقادية إزاء الفكر الغربي، إلا أن المعضلة التي تعد أهم عقبة في طريقه على صعيد صياغة إطار فكري لغوي مركب تتمثل في ضرورة انفتاحه أمام الفكر الغربي في رحاب علاقة دياكتيكية، لذا فهو بحاجة إلى تفسير دقيق ومفهوم للواقع الفكري واللغوي الغربي إلى جانب ضرورة امتلاكه فهماً دقيقاً لواقعه الفكري واللغوي ذي الطابع الإسلامي، كذلك لا بد له من صياغة أنماط ميثودولوجية جديدة أو الاعتماد على الأنماط الميثودولوجية الإسلامية المستوحاة من الفكر الإسلامي بغية معرفة واقعه وواقع الغرب؛ ومن هذا المنطلق تطرق الكاتب في هذه المقالة إلى طرح تفاصيل بحثه في رحاب تحليل منطقي.

المقدمة

الفكر الغربي في التأريخ المعاصر بات جزءاً لا يتجزأ عن واقع المجتمعات الإسلامية، وتأثيره على الواقع الإسلامي من جهتين إحداها إيجابية والأخرى سلبية، فلو استقصينا تداعيات الثقافة الغربية الحديثة على شخصية الإنسان المسلم نجد فيها قضايا نافعة ومثمرة للمسلمين إلى جانب قضايا ضارة ومخرّبة جرّاء السلطوية الغربية التي فرضت نفسها على المجتمعات الإسلامية.^١

١. شخصية الإنسان المسلم يمكن بيان واقعها من جهتين إحداها عامّة وشمولية والأخرى محدودة بنطاق خاصّ، وذلك كما يلي:

- شخصية إسلامية عامّة: المسلم في رحاب هذه الشخصية هو من تصوغ التعاليم الإسلامية جزءاً من هويته ولو في نطاق محدود بحيث يؤثر على أقلّ تقدير في جانب من توجّهاته الفكرية وشتّى سلوكياته في المجتمع بشكل علني أو ضمني، وعلى هذا الأساس يطرح ما لديه من رؤى وأفكار ويتعامل مع سائر الرؤى والأفكار ولا سيما الغربية.

- شخصية إسلامية خاصّة: المسلم في رحاب هذه الشخصية هو من تكون التعاليم الإسلامية ركيزة أساسية في صياغة هويته، ومن هذا المنطلق تصبح توجّهاته الفكرية وشتّى سلوكياته في المجتمع ذات نمط إسلامي بحيث لا يخرج عن نطاق الشريعة الإسلامية في كافّة الجوانب من حياته اعتماداً على القرآن والسنة والتراث الإسلامي بشكل عامّ.

المسلم الذي نقصده في هذه المقالة هو صاحب الهوية الإسلامية العامة والشاملة، وتجدر الإشارة هنا إلى الهوية الإسلامية ليست على نسق واحد لدى جميع المفكرين المسلمين، فكل مفكر مسلم عادةً ما يتأثر بما تلمّيه عليه بيئته الاجتماعية والدينية من أنماط فكرية ولغوية بحيث تختلف شخصيته الفكرية عن أقرانه في سائر المجتمعات الإسلامية، لذلك عندما نتطرّق إلى بيان واقع الفكر الإسلامي نواجه عدداً كبيراً من الهويات الإسلامية التي تختلف عن بعضها من عدّة نواحي.

فضلاً عن ذلك فإنّ هذه الهويات المتعدّدة لا تعني بالضرورة أنّ أصحابها يخوضون ذات التجارب المعرفية خلال مسيرته الفكرية ومن ثمّ فهم لا يتبنّون الرؤى ذاتها إزاء الفكر الغربي، لذا يجب الالتفات إلى أنّنا عندما نتحدث عن الفكر الإسلامي وكيفية تعامله مع الفكر الغربي يجب أن ندرك بأنّنا أمام هويات إسلامية تتقوم على أسس متباينة من شتّى النواحي التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية، الأمر طبعاً لا يقتصر على اختلاف فهم كلّ مفكر لواقعه الديني وتراثه الإسلامي، بل هناك اختلاف مشهود على صعيد معرفة واقع الفكر الغربي وكلّ ما يرتبط به؛ إلا أنّ الوجه المشترك هو تمسّكهم بهويته

هذه التجربة الفكرية والثقافية أثرت على واقع الشخصية الإسلامية واضطرت المفكرين المسلمين لأن يتخذوا موقفاً إزاءها، ومن المؤكد أنّ كلّ موقف يتخذ في هذه المضمار يجب أن يتقوم على امتلاك معرفة دقيقة ومفصلة لواقع الفكر والثقافة الغربيين، فما لم يمتلك الباحث هذه المعرفة لا يستبعد أن يقع في أخطاء تترتب عليها تداعيات جادة وخطيرة للغاية.

إذن، كيف يتمكن الباحث المسلم من امتلاك معرفة واقعية ومعتبرة للواقع الفكري والثقافي الغربي؟ وما هي مقتضيات هذه المعرفة؟ هذان السؤالان جزء من عدة أسئلة منهجية تقتضي من الباحث المسلم طرح إجابات معقولة لها.

الجدير بالذكر هنا أنّ الدراسة المنهجية - الميثودولوجيا - تمنح الباحث القدرة على معرفة المواضيع الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، أي أنّها تعلّمه كيف يشخّص موضوع بحثه ويستكشف الأسس اللازمة التي هو بحاجة إليها لتحقيق هذه المعرفة، وفي الحين ذاته تثبت له أنّه أمام مسائل وقضايا عديدة لا بدّ وأن يستكشف مضامينها ومداليلها مثل تأريخ العلم في نطاق رؤى وتوجهات فكرية متنوعة ونماذج إبستمولوجية ونظريات وأساليب متعدّدة؛ ومن هذا المنطلق تفتقر معرفة واقع الفكر الغربي قبل كلّ شيء إلى معرفة البنية الأنطولوجية للميثودولوجيا الغربية التي يقصد منها طبعاً شتى طبقات أو أبعاد الفكر الغربي.

البنية الأنطولوجية للميثودولوجيا ذات مستويات - أو بالأحرى طبقات - متعدّدة ومختلفة أوّلها الطبقة التحتية أو البنية التحتية التي تمثّل في الواقع الإطار الفكري واللغوي، حيث تصوغ الأسس الإبيستمولوجية للباحث وتوجّهه نحو وجهة معينة بشكل لاشعوري، فهذه الأطر هي النطاق الأنطولوجي^١ الذي يخوض الباحث نشاطاته في رحابه والذي يمهد له الأرضية المناسبة للارتباط بذاته وبغيره، وعلى أساس طبيعة ارتباط الباحث الذي هو مرتكز المعرفة

الدينية ذات الطابع الإسلامي بغضّ النظر عن عموميتها أو خصوصيتها، ومن هذا المنطلق يعتمدون على ذات المصادر الإبيستمولوجية في التراث الإسلامي ولا سيما القرآن والسنة طبعاً مع اختلاف من حيث شدّة أو ضعف اعتمادهم على التعاليم الإسلامية؛ لذا خلاصة الكلام أنّهم يندرجون تحت مظلة الهوية الإسلامية مهما كانت أوجه الاختلاف.

١. هذا المفهوم مستوحى من آراء الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر.

بموضوع المعرفة من الناحية الإبيستيمولوجية، يمكن تقسيم الأطر الفكرية واللغوية ضمن ثلاثة أقسام أساسية كما يلي:

الإطار الأوّل: ذاتاني (باطني)

الإطار الثاني: موضوعي (عيني أو خارجي)

الإطار الثالث: مركّب بين الإطارين الأوّل والثاني (ذاتاني موضوعي)

المقصود من الأطر الفكرية واللغوية الذاتية كيفية اعتماد الباحث على الآراء والمفاهيم الحاكمة على موضوع البحث في رحاب المظاهر الإنسانية والاجتماعية بحيث يتّخذها منطلقاً في نشاطاته المعرفية لكونها منبثقة من باطن الثقافة المحليّة والتاريخ الاجتماعي واللغوي.

والمقصود من الأطر الفكرية واللغوية الموضوعية (الخارجية) تلك الحدود التي يحول الباحث في نطاقها لتحليل الموضوع اعتماداً على آراء ومفاهيم موضوعية خاصّة، حيث يتّخذها منطلقاً لصياغة المفاهيم الفينومينولوجية الإنسانية والاجتماعية الخاصّة بموضوع البحث، وهي بطبيعة الحال أطر صيغت خارج نطاق الأعراف والتقاليد الذاتية للمجتمع.

وأما المقصود من الأطر الفكرية واللغوية المركّبة من أسس ذاتانية وموضوعية، تلك الحدود التي يتطرّق الباحث في رحابها إلى تحليل مختلف المواضيع الإنسانية والاجتماعية وفق مفاهيم وأفكار منبثقة من أعراف ذاتانية وأعراف موضوعية، أي أنّه يعتمد على مرتكزات موضوعية باطنية وخارجية لتحليل موضوع بحثه.^١

الطبقة الميثودولوجية التالية تتضمّن مناهج علمية خاصّة بها، وهذه المناهج بشكل عامّ عبارة عن مجموعة من الفرضيات والقواعد والرؤى التي يتمّ على أساسها تعريف العلم، والجدير بالذكر هنا أنّ فرضياتها الأساسية إزاء العلم هي التي تميّزها عن بعضها.

حينما نمعن النظر في تأريخ العلم نستشفّ منه وجود خمسة أنواع ميثودولوجية أساسية هي

كالتالي:

١. إيفان شيرت، فلسفه علوم اجتماعي قاره اي: هرمنوتيك، تبارشناسي ونظريه انتقادي از يونان باستان تا قرن بيست

و يكم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هادي جليلي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران،

منشورات ني، ١٩٩٨، ص ٢٨٥-٢٨٦.

١. ميثودولوجيا عقلية
٢. ميثودولوجيا وضعية (تجريبية)
٣. ميثودولوجيا لغائية
٤. ميثودولوجيا بنوية
٥. ميثودولوجيا تفسيرية (تأويلية)^١

هذه المناهج المعرفية كانت ركيزة أساسية للعلوم الطبيعية والرياضية في بادئ الأمر، وفي المراحل اللاحقة من تاريخ الفكر البشري تغلغلت في باطن العلوم الاجتماعية.^٢

العلم حسب مبادئ الميثودولوجيا العقلية عبارة عن مجموعة من المفاهيم والأسس المنطقية التي تتناغم مع المبادئ العقلية البديهية،^٣ وعلى أساس مبادئ الميثودولوجيا الوضعية (التجريبية) فهو عبارة عن مجموعة من الفرضيات التي يتم إثباتها على أساس براهين ملموسة على أرض الواقع، وتجدد الإشارة هنا إلى أن أصحاب النزعة التجريبية ينقسمون من حيث رؤيتهم التجريبية والتحليلية إلى فئتين أساسيتين، الفئة الأولى تشمل التجريبيين الاستقرائيين والفئة الثانية تشمل التجريبيين المنطقيين. الفئة الأولى تتمحور رؤيتها حول كون المعرفة تنشأ

١. هناك أنماط منهجية أخرى تضاف إلى ما ذكر في النص مثل الميثودولوجيا الانتقادية التي أشير إليها في المصدر التالي:

كاووس سيد إمامي، *پروموش در علوم سياسي* (باللغة الفارسية)، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية التابع لوزارة التعليم العالي وجامعة الإمام الصادق (ع)، ٢٠٠٨، ص ٨١.

كذلك مثل الميثودولوجيا الوظيفية التي أشير إليها في المصدر التالي:

براها كاران وآخرون، *روش شناسي فلسفي* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية هانيه مفيدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات تمدن علمي، ٢٠١٨، ص ٦٧.

٢. الجدير بالذكر هنا أن الميثودولوجيا العقلية تستثنى من ذلك لأنها كانت وما زالت عنصراً مشتركاً بين علمي الفلسفة والرياضيات.

٣. حسين شيخ رضائي - أمير حسين كرباسي زاده، *آشنائي با فلسفه علم* (باللغة الفارسية)، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٧، ص ١٢.

لدى البشر عن طريق الاستقراء الشامل المتقوم على الملاحظة والتحليل لمختبري (التجريبي)،^١ بينما الفئة الثانية تتمحور رؤيتها حول كون المعرفة تتحصّل على ضوء انطباق المفاهيم اللغوية على الأمر الواقع.^٢

العلم حسب مبادئ الميثودولوجيا الإلغائية عبارة عن مجموعة من الفرضيات بخصوص علمنا الواقعي، وهي قابلة للتفنيد والتفنيد حينما تتوفر لدينا شواهد تدلّ على خلافها، فهي ثابتة إلى الآن نظراً لعدم وجود ما يفنّدها.^٣

وأما حسب مبادئ الميثودولوجيا البنيوية فالعلم هو كلّ نوع من المعرفة التي تنشأ لدى الإنسان إزاء قضايا اجتماعية وتاريخية ممتزجة مع بعضها، وهذا يعني أنّ الأسس الاجتماعية والتاريخية هي التي تحدّد ماهية العلم وحقيقته.^٤ الجدير بالذكر هنا أنّ الميثودولوجيا البنيوية

١. دونالد غيليس، *فلسفه علم در قرن بیستم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن ميانداري، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨، ص ٢٢.
- راجع أيضاً: آلن أف. تشالمرز، *جیستی علم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، الطبعة الثامنة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨، ص ١٣.
- تيد ينتون - إيان كريب، *فلسفه علوم اجتماعی* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية شهناز مسمي پرست و محمود متحد، الطبعة الثالثة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات آگه، ٢٠١٠، ص ٣٨.
٢. بهاء الدين خرّمشاهي، *پوزیتیویسم منطقی* (باللغة الفارسية)، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ٢٠١٠، ص ٢٤ و ٣٥.
- راجع أيضاً: أوران سترو، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فريدون فاطمي، الطبعة الثالثة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ٢٠٠٨، ص ٧٢.
- الجدير بالذكر هنا أنّ التوجّهات الميثودولوجية يمكن تقسيمها بأسلوب آخر وفق مباني فلسفية إلى ثلاثة أنواع أساسية، كما يلي: - ميثودولوجيا قياسية؛ - ميثودولوجيا استقرائية؛ - ميثودولوجيا تركيبية
٣. كارل بوبر، *آینده باز است* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس باقري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات علم، ٢٠٠٤، ص ١١. راجع أيضاً: كارل بوبر، *حدس ها و ابطال ها* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رحمت اله جباري، الطبعة الثالثة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الشركة المساهمة للنشر، ٢٠١٨، ص ٥٧ - ٧٣.
٤. حسين شيخ رضائي - أمير حسين كرباسي زاده، *آشنایی با فلسفه علم* (باللغة الفارسية)، ص ١٣.
- راجع أيضاً: آلن أف. تشالمرز، *جیستی علم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، ص ٩٧ و ١٠٧.

تختلف في طبيعتها عن المنهجيات الثلاثة السابقة من حيث تأكيدها على المعرفة النسبية والمنفصلة في تاريخ العلم، كذلك من حيث تأكيدها على المعرفة التي لا يمكن أن تخضع للقياس مطلقاً^١.

ويعرّف العلم على أساس مبادئ الميثودولوجيا التفسيرية - التأويلية - بأنه كلّ معرفة تصبح في نهاية المطاف نوعاً من التأويل، والمقصود من هذا التأويل ما كان مركزاً على أسس هرميوطيقية، أي لا بدّ وأن يرتبط من جهة بمسألة أنّ الإنسان حسب واقعه الاجتماعي في مقام باحثٍ ومحقّقٍ إزاء مختلف سلوكياته، ومن جهة أخرى ذو ارتباط بتفسير آخر يطرح من قبل مفسّر سبقه في هذا الواقع الاجتماعي وبادر إلى تفسير واقع الشخصية الاجتماعية التي تعيش في ذات هذه الظروف.^٢ وبعبارة أخرى يمكن القول إنّ الميثودولوجيا التفسيرية تعني كلّ معرفة مرتبطة بتجارب البشر في الحياة والتفاسير المطروحة بخصوص الوجود والإنسان، لذا فهي من هذه الجهة تضاهي الميثودولوجيا البنيوية من حيث اعتقاد من يبنّاها بالنسبوية الإبستيمولوجية.

في مقابل هذه الأسس المنهجية الأساسية الخمسة ظهر تيار مناهض للميثودولوجيا ألغى جميع الأساليب المنهجية بادّعاء عدم وجود أية قاعدة أو منهجية يمكن الاستناد إليها لتحصيل معرفة لأنّ كلّ شيء ممكن في عالم الوجود.^٣

الطبقة الثالثة تندرج فيها الرؤى المتقوّمة على أسس ميثودولوجية تحدّد الهدف الإبستيمولوجي، لأنّ المقصود أساساً من الرؤى المنهجية ما يتطرّق إليه الباحث ضمن بحثه العلمي من قضايا وأبعاد من شتى النواحي الفكرية والموضوعية بخصوص موضوع بحثه، حيث يتمّ على أساسها تحديد الهدف من وراء دراسة وتحليل مختلف الجوانب الفكرية أو

١. توماس صاموئيل كوهن، *ساختار انقلاب های علمی* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠١٤، ص ٣١ و ٢٤١ و ٢٤٨.

٢. كاوس سيد إمامي، *پژوهش در علوم سیاسی* (باللغة الفارسية)، ص ٤٥.

٣. جان غروندين، *هرمنوتيك* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد رضا أبو القاسمي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ماهي، ٢٠١٤، ص ٤٢.

4. Feyerabend, paul (1975) *Against Method*, London: Vestro, p. 295.

الموضوعية لكلّ موضوع يتطرق إليه، أو حتّى الجوانب المركّبة من كلا الأمرين؛ ومن هذا المنطلق يمكن تقسيم الرؤى المنهجية إلى الأنواع الثلاثة التالية:

النوع الأوّل: ميثودولوجيا بيانية

النوع الثاني: ميثودولوجيا تفسيرية (تأويلية)

النوع الثالث: ميثودولوجيا تركيبية (بيانية وتفسيرية)^١

إذا كان هدف الباحث هو دراسة وتحليل مختلف الجوانب الموضوعية للموضوع فهو في الواقع يعتمد على أسس ميثودولوجية بيانية، وإذا كان هدفه بيان جوانبه الفكرية فهو يعتمد على أسس ميثودولوجية تفسيرية، وإذا كان هدفه بيان مختلف الجوانب الفكرية والموضوعية فهو في الحقيقة يعتمد على أسس ميثودولوجية مركّبة من كلا المنهجتين البيانية والتفسيرية.^٢ الطبقة الرابعة تندرج فيها استراتيجيات البحث العلمي، وهذه الاستراتيجيات بطبيعتها تصنّف منطقياً إلى نوعين كما يلي:

النوع الأوّل: استراتيجيات قياسية

النوع الثاني: استراتيجيات استقرائية^٣

المقصود من الاستراتيجية القياسية استنتاج الأسس السلوكية الخاصّة من الأسس السلوكية العامّة، والاستراتيجية الاستقرائية يقصد منها تعميم النتائج الحاصلة من المشاهدة والتجربة على سائر الحالات المشابهة.^٤

١. عبد الكريم سروش، مقدمه در كتاب تبیین در علوم اجتماعی: درآمدي به فلسفه علم الاجتماع (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم سروش، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات صراط، ٢٠٠٧، ص ٢١.

٢. يمكننا تقسيم الرؤى المنهجية من زاوية أخرى وفق أسس فلسفية كما يلي:

- ميثودولوجيا قياسية

- ميثودولوجيا استقرائية

- ميثودولوجيا تركيبية (قياسية استقرائية)

٣. كذلك هناك استراتيجيات تركيبية بين الأمرين، أي (قياسية استقرائية).

٤. مهدي زماني - رضا تقيان وزنه، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «روش استدلال اخلاقي/از دیدگاه هیر»،

الطبقة الخامسة تتضمن نماذج ميثودولوجية في واقعها عبارة عن نماذج انتزاعية يتم على أساسها شرح وتحليل الارتباط بين المتغيرات أو المفاهيم الإنسانية والاجتماعية على ضوء بيان دورها ومكانتها وتأثيرها، وما إلى ذلك من قضايا مرتبطة بها.

النماذج الميثودولوجية يمكن تقسيمها ضمن نوعين أساسيين كما يلي:

النوع الأول: نماذج ميثودولوجية بمحورية بيان الأسباب

النوع الثاني: نماذج ميثودولوجية بمحورية بيان النوعية

النماذج الميثودولوجية الهادفة إلى بيان الأسباب تتقوم على شرح وتحليل مرتكزات وأدلة خاصة، في حين أن النماذج الميثودولوجية الهادفة إلى بيان نوعية الموضوع تتقوم على شرح وتحليل أسس ومرتكزات - آليات - فينومينولوجية.^١

الرؤى الميثودولوجية البيانية والتفسيرية والتركيبية هي في الواقع متباينة ومتنوعة، وهذا الأمر يتجلى على أرض الواقع ضمن الرؤية الميثودولوجية البيانية في النموذج العلي، وضمن الرؤية الميثودولوجية التفسيرية في النموذج الفينومينولوجي، وضمن الرؤية الميثودولوجية التركيبية - البيانية والتفسيرية - في النموذج العقلي.^٢

كل أنموذج ميثودولوجي عادة ما يستبطن في داخله عدة أنواع من مناهج البحث العلمي. الطبقة السادسة تتضمن مناهج البحث التي تحدد القواعد المعتمدة والمعينة التي يتم على أساسها جمع المعلومات بخصوص موضوع البحث ومن ثم تحليلها وفق أسلوب علمي معتبر، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الباحث على ضوء ما يحصل عليه من معطيات ثابتة ومتغيرة في هذا السياق بإمكانه تقسيم أسس مناهج البحث إلى كمية ونوعية وتركيبية من هاتين الناحيتين.^٣

نشرت في مجلة بحوث أخلاقية الفصلية، السنة الثانية، العدد الثالث، ٢٠١٢، ص ١٨٠ - ١٨١.

١. دانييل ليتل، تبين در علوم اجتماعي: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية، عبدالكريم سروش، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات صراط، ٢٠٠٧، ص ٦ - ٧.

٢. ضمن عملية البحث العلمي عادة ما تبرز الرؤى الميثودولوجية والنماذج الميثودولوجية مع بعضها بحيث لا يمكن التمييز بينها بسهولة.

٣. أؤفا فليك، درآمدی بر تحقیق کيفي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هادي جليلي، الطبعة التاسعة،

الهدف من مناهج البحث الكمية هو تحويل الموضوع إلى قضية إستيمولوجية تجريبية، وعلى هذا الأساس يتمكن الباحث من تقييمه وبيان كافة جوانبه.^١

كل باحث ضمن بحثه الكمي عادةً ما يسلط الضوء على الجانب العيني للموضوع، أي جانبه الواقعي بغض النظر تقييمه من نواحي أخرى، بل غاية ما في الأمر أنه يؤكد على مدى دقته وقطعيته بحيث يحوله إلى معطيات قابلة للتقييم من الجانب الكمي بشكل إحصائي.^٢

الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ني، ٢٠١٧، ص ٤٠.
راجع أيضاً: محسن نيازي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: روش های تحقیق تلفیقی: جنبش سوم روش شناختی در علوم اجتماعی، نشرت في مجلة «مطالعات اجتماعی ایران»، الدورة ٥، العدد ٢، الصفحات، ٢٠١١، ص ١٥٨-١٨١.

الجدير بالذكر هنا أن مناهج البحث يمكننيها من حيث الاعتبارات البحثية التالية:

- الهدف والنتيجة

- الزمان

- الدقة

- الماهية والمضمون

وعلى أساس هذه المعايير الأربعة تقسم مناهج البحث ضمن المواضيع التالية: بحوث أساسية، بحوث تطبيقية، بحوث تنموية، بحوث زمانية (تختص بزمان معين)، بحوث متوازية (متسلسلة)، بحوث معمقة، بحوث موسعة، بحوث تجريبية. وبما أن العلوم الإنسانية لا تعتمد على المنهج التجريبي، لذا من الأفضل أن نطلق على البحوث التي تنسب بجانب تجريبي عنوان «بحوث شبه تجريبية». وهناك بحوث يصطلح عليها عنوان «وصفية» وهي أيضاً ذات أنماط عديدة من جملتها ما يلي: بحوث استقرائية (تمهيدية بالنسبة إلى بحوث أخرى)، بحوث مترابطة، بحوث خاصة بمورد محدد، بحوث علوية، بحوث مقارنة (ميزة هذه البحوث أنها تدون بعد اكتمال كافة جوانب الموضوعين أو المواضيع التي تقارن مع بعضها)، بحوث تحليلية (وفق مبدأ تحليل المضمون)، بحوث تاريخية، بحوث وثائقية. إلى جانب أنواع أخرى.

١. سيد صادق حقيقت، روش شناسي علوم سياسي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات جامعة مفيد، ٢٠٠٦، ص ٩٠.

٢. مسعود كوثر، روش کمي در کتاب رهیافت و روش در علوم سياسي (باللغة الفارسية)، تحت إشراف عباس منوچهری وآخرون، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨، ص ٢١٥-٢١٨.
راجع أيضاً: سيد صادق حقيقت، روش شناسي علوم سياسي (باللغة الفارسية)، ص ٩٣.

وأما في رحاب مناهج البحث النوعية فالهدف هو تحويل الموضوع إلى قضايا مفهومية ودلالية كي يصبح مؤهلاً للشرح والتحليل، وذلك على أساس قواعد ومرتكزات أكسيولوجية وبراهين وأسس اجتماعية أو تاريخية؛ والباحث ضمن هذا الشكل من البحث العلمي يجمع المعلومات ويحللها وفقاً لخصائصها وطبيعة الارتباط فيما بينها ونسبة بعضها إلى بعض ومختلف خصائصها ضمن نطاق نظري محدد.

نستشف من جملة ما ذكر أن المناهج الكمية غالباً ما تركز على وسائل عملية، والمناهج النوعية غالباً ما تركز قضايا نظرية، ومن هذا المنطلق فالمناهج المشتركة أو المركبة كمياً ونوعياً يعتمد الباحث فيها على وسائل عملية ونظرية في آن واحد.

الجدير بالذكر هنا أن أهم أنواع المناهج الكمية ذات طابع إحصائي بمتغير واحد أو متغيرين أو عدة متغيرات،^١ وأهم أنواع المناهج النوعية هو أسلوب تحليل الخطاب، أي تحليل المضمون؛ والأوجه المشتركة بين هذين النوعين تتمثل في الاعتماد على المشاهدة والمقابلة المباشرة والاستقراء وما شاكل ذلك، لذا فهي تشمل نطاقاً أوسع منهما ويمكن اعتبارها أكثر شيوعاً منها على صعيد دراسة المواضيع الإنسانية والاجتماعية بأساليب تحليل المضمون والأساليب المقارنة.

هناك ارتباط وطيد بين طبقات الميثودولوجيا التي ذكرناها، والمتعارف أن مناهج البحث الكمية تتناسب أكثر مع المناهج الوضعية التجريبية والبيانية، ومناهج البحث النوعية تتناسب أكثر مع المناهج العقلية والبنوية والتفسيرية - التأويلية -، ومناهج البحث الإلغائية تتناسب إلى حد ما مع كافة المناهج الأخرى.

مناهج البحث ترتبط بشكل عام مع النماذج الإبستمولوجية والتوجهات الفكرية والأساليب البحثية، مما يعني أن كل طبقة ميثودولوجية تضيّق أو تعين نطاق الطبقة التالية لها، لكن الأمر بالنسبة إلى ارتباط الطبقة الأولى بسائر الطبقات بحاجة إلى دقة وإمعان نظر، وفي هذا السياق لا نبالغ لو قلنا إنه ليس من الصواب تصوّر وجود ارتباط قطعي بين كل رؤية ونطاق

١. باقر ساروخاني، روش های تحقیق در علوم اجتماعی: روش های کمی، آمار پیشرفته (باللغة الفارسية)، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ديدار، ٢٠٠٦، ص ١٥٩.

فكري ولغوي وبين كافة أنواع مناهج البحث والنماذج البحثية، لأنّ مختلف أنواع مناهج البحث والنماذج البحثية والأساليب المماثلة لا تنسجم بالكامل مع كلّ رؤية ونطاق فكري ولغوي؛ وهذا الموضوع هو الذي نسعى إلى بيان مختلف جوانبه في هذه المقالة، ومن هذا المنطلق سلّطنا الضوء فيها بشكل أساسي على الطبقة الأولى، أي الرؤى التي تمتاز فيها الأطر الفكرية واللغوية، ثمّ وضّحنا طبيعة ارتباطها بسائر الطبقات ولا سيما النماذج الميثودولوجية.

الطبقة الأولى في الحقيقة قلّما يركّز الباحث عليها في الدراسات الإنسانية والاجتماعية رغم أنّها تعدّ البنية الأساسية للمبادئ الإستمولوجية، فهي اللبنة الأولى التي تتقوّم عليها سائر الطبقات.

هذه صورة توضيحية لتسلسل الطبقات المشار إليها:



هذه الرؤى والنماذج الميثودولوجية المتنوعة لا تعدّ ذات طابع تاريخي فحسب استناداً إلى

نظرية توماس صاموئيل كوهن، بل هي بشكل عام عبارة عن فرضيات تطرح نفسها على أرض الواقع ضمن الأطر الاجتماعية والسيكولوجية التي تحيط بالباحث،^١ والأهم من ذلك أنها تصوغ أطر إبستمولوجية وميثودولوجية مرنة إلى حد ما يمكن على أساسها تحديد نطاق العلم الحقيقي (العلم المتعارف) والعلم غير الحقيقي (شبه العلم أو ما ليس بعلم في حقيقته)؛^٢ وحسيلة ذلك لا وجود على أرض الواقع لأية منهجية أو معرفة غامضة المعالم ومشتركة بين مختلف العلوم وخالصة من الفرضيات الفكرية واللغوية، وهذا يعني أن كل منهجية وعلم لا بد وأن يمتزجان مع أطر فكرية ولغوية، وهذه الأطر في واقع الحال هي المنشأ الأساسي لها. المقصود من النطاق الفكري واللغوي - كما ذكرنا آنفاً - مجموعة من الأفكار والرؤى والمداليل التي صيغت ضمن بيئة اجتماعية وتاريخية محددة بحيث تتيح للإنسان أن يرتبط بذاته وبما حوله في عالم الوجود، لذا على ضوءها تصبح ذات الباحث مصدراً استكشافياً ومن ثم يصوغ أفكاراً ورؤى في رحاب واقعه في الحياة اعتماداً على ما يجول في ذهنه فيخوض تجربة وتحليل النفس وعالم الوجود.

بناءً على ذلك يمكن القول إن الأطر المشار إليها تحيط بالباحث المسلم بحيث لا يمكنه التحرر منها بسهولة،^٣ لذا إن ثبت لنا أن كل منهجية ممتزجة مع أطر فكرية ولغوية على نحو الحتم واليقين كيف يمكن حينئذ أن نحصل على معرفة موضوعية (عينية)،^٤ ولا سيما أن هذا النوع من المعرفة يعتبر أهم معيار للمعرفة في العلم الحديث؟^٥

١. توماس صاموئيل كوهن، *ساختار انقلاب هاي علمي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، ص ٣٨.

٢. المصدر السابق، ص ٣٩ - ٤٠.

٣. المقصود مما ذكر في النص أن كل نمط إبستمولوجي يكتنف ذهن الباحث لا بد وأن يمتزج بصيغة سياسية وثقافية وأيديولوجية، لذا لا يمكنه امتلاك أية معرفة خارج نطاق الفكر واللغة، وهنا يطرح السؤال التالي على الصعيد الميثودولوجي: كيف يمكننا التقريب بين الأطر الفكرية واللغوية كي يتم التنسيق بينها وإصلاحها؟

4. objective knowledge

٥. روجر تريغ، *فهم علم اجتماعي* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية شهناز مسمي پرست، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ني، ٢٠٠٧، ص ٤٣.

من الواضح أن مفهوم الموضوعية ليس عاماً وشاملاً لكون كل منهجية بطبيعة الحال تتناسب مع الوجهة الفكرية والأساليب الحاكمة عليها، حيث يتم تعريفها على هذا الأساس، فعلى سبيل المثال كل موضوع وفق الميثودولوجيا الوضعية التجريبية يعتبر أمراً خارجياً يمكن استكشافه بشكل عملي عن طريق المشاهدة والتجربة ومن ثم يتم إثباته على هذا الأساس^١. الموضوعية حسب مبادئ الميثودولوجيا الإلغائية بمعنى القدرة على إلغاء التخمينات الذكية، أي أنها تحكي عن المصاديق والشواهد المعارضة التي لها القابلية على تفنيد إحدى الفرضيات^٢، وحسب مبادئ الميثودولوجيا البنيوية معناها قدرة الباحث على إدراك حقيقة الفرضيات والأدلة المطروحة على طاولة البحث^٣. اعتمدنا في هذه المقالة على نوعي الميثودولوجيا البنيوية والتفسيرية لبيان ميزتين أساسيتين للمعرفة الموضوعية هما كالتالي:

الميزة الأولى: ذات طابع فكري مشترك

الميزة الثانية: ذات قابلية على أن تكون موضوعاً للنقد والتحليل

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار المعرفة الموضوعية بأنها عملية استكشاف فكري مشترك ذات طابع نقدي، أي أنها نشاط إستيمولوجي يوضح الباحث في رحابه تعلقاته الذهنية وتوجهاته الفكرية وفرضياته ونظرياته بشكل واضح وشفاف ثم يجعلها في متناول الباحثين الآخرين بشكل يجعلهم قادرين على نقدها وتحليلها بحيث يكون مستعداً لقبول آرائهم التي تشير إلى نقاط قوته وضعفه على حد سواء^٤.

إذن، الموضوعية وفق هذا التفسير تعني بيان الباحث الإطار الفكري واللغوي لمنظومته الفكرية بشكل يكون مفهوماً للآخرين بحيث يفتح على سائر الأطر الفكرية واللغوية ويكون

١. تيد بتون - إيان كريب، *فلسفه علوم اجتماعي* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية شهناز مسمي پرست و محمود متحد، ص ٣٩.

٢. كارل بوبر، *حسد ها وابطال ها* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رحمت اله جباري، ص ٨٨.

٣. برايان في، *پارادایم شناسي علوم انساني* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مرتضى مردي ها، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٤، ص ٢٨٧.

٤. المصدر السابق، ص ٣٠٢ - ٣٠٤.

مستعداً لإعادة النظر في منظومته الفكرية واللغوية فيما لو ثبت له وجود خلل فيها إثر نقدها من قبل الآخرين وتحليلهم لها.

بناءً على ما ذكر يمكن تقرير الأسئلة التي تتمحور حولها المقالة ضمن ما يلي:

- ما هي الأطر الفكرية واللغوية التي يمكن للباحث المسلم الاعتماد عليها لامتلاك معرفة

موضوعية (عينية) للفكر الغربي بحيث تكون ذات طابع فكري نقدي شمولي؟

- ما هي العضلات التي يواجهها الباحث ضمن كل إطار فكري ولغوي؟

الهدف الأساسي من وراء تدوين هذه المقالة هو بيان العضلات والتحديات الأساسية التي يواجهها الباحث المسلم على صعيد معرفة واقع الفكر الغربي، وقد أثبتنا في تفاصيلها ضرورة تسليطه الضوء على الأطر الفكرية واللغوية التي عادةً ما تكون خفيةً وتتأثر بطبيعة الحال بالتجربة والملاحظة؛ وفي هذا السياق اعتمدنا على منهج بحث منطقي انتزاعي - أسلوب التحليل المنطقي - وهذا الأسلوب استخدم لأول مرة من قبل الفيلسوف أرسطو في الأورجانون، وفي رحابه يجب بيان المعلومات العلمية في إطار مفاهيم وأحكام علمية ثم استخراج النتائج التي تناسب معها، وأهم معيار فيه هو انسجام المفاهيم والأحكام مع القواعد الاستنتاجية بحيث لا يطرأ عليها أي شكل من التناقض.^١

الإطار الفكري واللغوي الذاتاني لمعرفة الواقع الغربي

الإطار الفكري واللغوي المتقوّم على الرؤية الذاتانية في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية يركز على الفرضية التالية: معرفة كل موضوع يجب أن تنبثق من ذات الباحث على أساس ما لديه من آراء وأفكار اكتسبها من بيئته الثقافية والاجتماعية، لذا إن أراد معرفة واقع الفكر الغربي والإنجازات التي جاء بها إلى البشرية فلا بدّ له عندئذ أن يعتمد على الأطر الفكرية واللغوية التي اعتمد عليها الغربيون أنفسهم؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الذات الغربية في هذا المضمار يمكن أن تكون حقيقية وأن تكون ثقافية، أي أنّها تشمل الذين ينضون تحت ذات

١. لطف الله نبوي، مباني منطق وروش شناسي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران،

منشورات جامعة تربيت مدرس، ١٣٨٤، ص ٢٢٠.

الفكر واللغة والأعراف من كافة النواحي،^١ ممّا يعني أنّ كلّ باحث ومفكّر مسلم يتطرّق إلى شرح وتحليل المفاهيم والأفكار المبسوطة في الثقافة الغربية بهدف معرفة واقع الفكر الغربي ومختلف إنجازاته، هو في الواقع يعتمد على رؤية ذاتانية.

الجدير بالذكر هنا أنّ المنظومة النظرية والدلالية الغربية ليست موحّدة وإنّما ذات أطر وجوانب متباينة، فعلى سبيل المثال تشمل توجّهات فكرية ليبرالية وماركسية تنفّر منها توجّهات ثنوية متنوّعة ذات أطر فكرية ولغوية عديدة في معظم الأحيان تكون متباينة مع بعضها وكلّها توصف بأنّها نتاجات فكرية غربية، ومن خصائصها أنّ بعضها يشهد تحوّلاً فكرياً من نمطٍ إلى آخر على مرّ الزمان وكلّ نمطٍ بدوره تنفّر منه نتاجات فكرية ولغوية جديدة لا سابق لها، إلّا أنّها من منطلق نشأتها في نطاق ثقافي وتاريخي وحضاري غربي، تعدّ بمثابة منظومة ذاتية واحدة.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الرؤية الذاتية تضمّ في طياتها أنماط فكرية ولغوية فرعية متنوّعة يمكن للباحث المسلم على أساسها تسليط الضوء بالشرح والتحليل على الفكر الغربي، وعلى أساس هذه الرؤية فهو يعتبر بالنسبة إلى العالم الغربي بمثابة موضوع، ومن جهة أخرى يعدّ مصدراً أساسياً لمعرفة الأطر الفكرية واللغوية المنتجة من قبل الغربيين؛ وهذا يعني أنّه حين تسليطه الضوء على واقع الفكر الغربي لا ينبغي له الاكتفاء بشرح وتحليل واستقصاء ما ذكره الغربيون بخصوص ثقافتهم وأيديولوجيتهم وتاريخهم، بل لا بدّ له من الاعتماد على مختلف المعايير والمبادئ الأكسولوجية والمفاهيم والأفكار المطروحة من قبلهم في هذا المضمار.

يمكن تلخيص أهمّ مبادئ الميثودولوجيا الذاتية في النقاط التالية:

١. ضرورة أن يجعل الباحث نفسه مكان من يتطرّق إلى تحليل أفكاره أو على تقدير يجب أن يتشبه به كي يتمكن من قراءة أفكاره بشكل صائب.

٢. ضرورة أن يصوغ لنفسه معياراً أنطولوجياً غربياً منبثقاً من باطن الأطر الفكرية

١. بناءً على ما ذكر في النصّ يقصد من الباحث المسلم الذي يتطرّق إلى بيان واقع الفكر الغربي، كلّ من يستند إلى مبادئ الفكر والثقافة الغربيين ويحلّل مفاهيمها وكلّ ما يرتبط بها فكرياً بشكل شعوري أو لاشعوري، وهذا هو المراد في المقالة.

واللغوية التي صاغها الباحثون والمنظّرون الغربيون كي يتمكن من استكشاف شتى الجوانب الأنطولوجية الغربية، وعلى هذا الأساس فهو مكلف بأن يمتلك معرفة لواقع العالم الغربي من مختلف الجوانب التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

٣. كل منظومة إبستمولوجية غير غربية - ضمن نطاق موضوع بحثنا الحالي - لا اعتبار لها في معرفة واقع الفكر الغربي وتقييمه، ممّا يعني أن الميثودولوجيا الموضوعية (الخارجية) غير ناجعة في هذا المضمار وإن اعتمد الباحث عليها فسوف تكون النتائج التي توصّل إليها محرّفة ولا اعتبار لها.

استناداً إلى هذه الرؤية إذا أردنا معرفة واقع الفكر الغربي ضمن نطاقه العام أو معرفة أحد جوانبه فلا بدّ لنا أولاً من توفير الأسس الإبستمولوجية التي يمكن في رحابها إدراك توجهات الذهن الغربي ومعرفة ما توصّل إليه الباحثون الغربيون في دراساتهم وبحوثهم كي يتمّ بيان الموضوع ضمن نطاق نظرياتهم وآرائهم.

هذه المعرفة الموضوعية مشروطة بكون الشواهد التي يتمّ استكشافها مرتبطة بواقع الثقافة والتأريخ واللغة والمجتمع الغربي ثمّ يبادر الباحث على هذا الأساس إلى نظم وتحليل الأطر الفرعية في الفكر الغربي، وأمّا مسألة النقد في هذا المضمار فهي تتقوم على مرتكزين أساسيين هما كالتالي:

المرتکز الأول: نقد يتقوم على الأطر الفكرية الفرعية، وفي هذا المضمار يمكن للباحث نقد الفكر الغربي بصور عديدة من جملتها ما يلي:

١. بيان ما إن كان هناك انسجام وتوافق حاصل بين النظريات والآراء والأهداف التي طرحها المفكّرون الغربيون وبين مختلف مبادئهم الثقافية وتراثهم الثقافي وقواعدهم الاقتصادية وتوجهاتهم السياسية والأيدولوجية حسب ما يدّعون بأنفسهم.

٢. بيان مدى تناسب النتائج الفكرية الغربي مع الأهداف المطروحة في رحاب الأطر الفكرية الفرعية.

٣. بيان ما إن تضمّنت النتائج الفكرية المطروحة في رحاب الأطر الفكرية الفرعية شواهد ومواضيع جديدة على صعيد التأريخ والثقافة والمجتمع والاقتصاد والسياسة

في العالم الغربي، وتوضيح ما إن كانت هذه النتائج معتبرة أو أن الباحثين الغربيين تجاهلوها كاملةً أو تجاهلوها بعضها.

٤. بيان ما إن وجدت ضمن الأطر الفكرية الفرعية قراءات أو آراء أخرى تصوّر واقع الفكر الغربي بنمطٍ مختلفٍ عما هو معهود.

المرتکز الثاني: نقد يتقوّم على أطر فكرية فرعية أخرى ذات طابع غربي، وفي هذه الحالة بإمكان الباحث أن يتطرّق إلى عملية النقد العلمي وفق ما ذكر في المرتکز الأول لكن غاية ما في الأمر يجب أن يرتکز نقده على التركيب بين أطر فكرية فرعية محدّدة مع أطر فكرية فرعية أخرى. على سبيل المثال بيان ما إن كانت القراءة الغربية - الرؤية الغربية - للتأريخ والثقافة وغيرهما تطرح بنحو آخر غير المعهود ضمن الأطر الفكرية المتعارفة في الفكر الغربي، أو أنّها تطرح بذات الشكل، وهذا يعني ضرورة قيام الباحث بتوضيح مدى خصوصية المعرفة الحاصلة من الأطر الفكرية الفرعية الغربية.

الأنموذج الميثودولوجي الاجتماعي التاريخي

كما ذكرنا آنفاً يمكن القول إنّ كلّ رؤية أو إطار فكري ولغوي بمثابة طبقة تحتية تتناسب مع كافّة المنهجيات والرؤى والنماذج والأساليب البحثية، وهذا الموضوع طبعاً يجب أن يخضع للشرح والتحليل بدقّة وإمعان نظر؛ لكن مع ذلك يمكن اعتبار كلّ منهجية متناسبة بطبيعتها مع رؤية معينة، وكلّ رؤية بطبيعتها تتناسب مع نماذج ميثودولوجية محدّدة، وكلّ نموذج ميثودولوجي يكون أكثر تناسباً مع بعض الأساليب، لذا لا بدّ من استكشاف واقع الإطار الفكري واللغوي الذي يتناسب بشكل أفضل مع غالبية المنهجيات والرؤى والنماذج والأساليب البحثية، فعلى سبيل المثال تعتبر الميثودولوجيا الوضعية التجريبية أكثر تناسباً مع الرؤية البيانية، والميثودولوجيا البنيوية تعدّ أكثر تناسباً مع الرؤية التفسيرية (التأويلية)، والميثودولوجيا العقلية والإلغائية تعتبران أكثر تناسباً مع كلتا الرؤيتين المذكورتين.

بناءً على ما ذكر يمكن اعتبار الفهم واحداً من النماذج الميثودولوجية التفسيرية حيث يتناسب

إلى حدٍّ كبيرٍ مع الرؤية الذاتية،^١ كذلك يمكن اعتبار علم الاجتماع أنموذجاً من نماذج الرؤية البيانية الذاتية، كما يمكن اعتبار الفهم البياني^٢ والمبادئ الأنثروبولوجية^٣ كأنموذجين تركيبيين.

١. مثال ذلك أنَّ الباحث في رحاب منهجية الفهم الهرمنيوطيقي المطروحة من قبل الفيلسوف فريدريك شلايرماشر وفيلهيلم ديلتاي، ينبغي له استكشاف المعنى الذي يضيفه الباحثون إلى استنتاجاتهم الفكرية، وحسب موضوع بحثنا المقصود هو ما يضيفه الباحث الغربي إلى استنتاجاته من مفاهيم دالة، ولهذا الغرض يجب أن يستكشف العلامات الظاهرة في الفكر الغربي ولا سيما القضايا الخطابية بغية معرفة واقعه الفكري، أي يجب على الباحث أن يعيش التجربة الغربية في ذهنه لأجل معرفة مضامينها ومؤثراتها وانفعالاتها وبعد ذلك يبادر إلى ترجمتها أو صياغة نظريات لتحليلها أو نقدها.

للاطلاع أكثر، راجع: جان غروندين، هرمنوتيك (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد رضا أبو القاسمي، ج ٢٠، ص ٢٨.

٢. على سبيل المثال يمكن للباحث على أساس منهج الفهم البيان أن يدوّن في بادئ الأمر الخصائص الفكرية للباحثين الذين هم موضوع بحثه، وهنا المقصود الباحثون الغربيون طبعاً، ثم يطرح نظرياته، وفي نهاية المطاف ينبغي له تقييم هذه النظريات مع سلوكياتهم ونظرياتهم؛ ومن المؤكّد هنا أنَّ هذا النوع من الفهم يقتضي وجود تناسق وتلاحم فكري.

للاطلاع أكثر، راجع:

دانيل ليتل، تبين در علوم اجتماعي: درآمدي به فلسفه علم الاجتماع (باللغة الفارسية)، ص ١١٨.

جوليان فروند، نظريه هاي مربوط به علوم انساني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي محمد كاردان، الطبعة الخامسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الجامعة، ٢٠٠٨، ص ١٠٦.

جوزيف شاؤولز، مقدمه اي بر تجربه فرهنگ عميق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد العزيز تاتار، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ٢٠١٧، ص ٨١.

٣. الباحث على أساس منهج الفهم الأنثروبولوجي ينبغي له قبل كلّ شيء أن يلج في باطن الحياة الاجتماعية لمن يسلّط الضوء على أفكاره، وفي موضوعنا نقصد الحياة الاجتماعية الغربية طبعاً، وذلك لأجل أن يعيش تجاربهم الاجتماعية.

للاطلاع أكثر، راجع: محمد تقي إيان، روش شناسي تحقيقات كيمي (باللغة الفارسية)، الطبعة الثالثة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، ٢٠١٥، ص ٤٢.

ولأجل تحقيق هذا الهدف الأساسي ضمن عملية البحث العلمي، لا بدّ له من الاطلاع على السلوكيات المتعارفة في المجتمع الغربي والأوساط الفكرية الغربية ومعرفة القيم والنظم الدلالية الخاصة بها، ثمّ يجب أن يوضّح مشاهداته والنتائج التي توصّل إليها ضمن أطر بيانية كلية، أي أنّ بيان طبيعة السلوك الفكري - الغربي على

محور البحث في هذه المقالة بهذا الخصوص يركز بشكل أساسي على أنموذج ميثودولوجي اجتماعي تأريخي بهدف بيان واقع ارتباطه بالرؤية الذاتية لمعرفة واقع الفكر الغربي^١، حيث يسعى الباحث في هذا المضمار إلى بيان طبيعة المقتضيات التي يجب أن تستند إليها رؤية الباحث المسلم الذاتية ضمن تسليطه الضوء على واقع الفكر الغربي ومقدار المعرفة التي ينالها بهذا الخصوص ومدى إعانتها له كي يتمكن من امتلاك فهم موضوعي - فكري نقدي شامل - إزاء موضوع بحثه، حيث يتطرق إلى ذلك وفق أنموذج ميثودولوجي اجتماعي تأريخي.

علم الاجتماع التأريخي المنتج من قبل الأوساط الفكرية الغربية يمكن اعتباره واحداً من النماذج الميثودولوجية التي تعكس الرؤية الذاتية الغربية إلى حد كبير لكونه منهجاً يتركز بطبيعة الحال على التحولات التي تطرأ في باطن المجتمع وفي رحابه يتم التأكيد على أربعة أركان أساسية هي كالتالي:

الركن الأول: دراسة وتحليل البنية الاجتماعية والتحولات التي يشهدها المجتمع في زمان ومكان محددين.

الركن الثاني: دراسة وتحليل المراحل الزمنية للمجتمع وما يترتب عليها.

الركن الثالث: دراسة وتحليل التأثير المتبادل للسلوكيات المتغيرة بين أبناء المجتمع وبنيتها الأساسية.

الركن الرابع: استكشاف نماذج ميثودولوجية لما يحدث من تغيير وتحول اجتماعي^٢. استناداً إلى هذا النوع من الميثودولوجيا نستنتج أنّ الفكر الغربي المعاصر ثمره لتغيرات وتحولات حدثت في باطن المجتمع الغربي على مر الزمان ولفترة طويلة نسبياً، لذا فإنّ أهمّ بُعد

سبيل المثال - يقتضي بيان نطاقه الفكري وكيفية الإيضاحات التي تطرح في رحابه.

للاطلاع أكثر، راجع: دانييل ليتل، *تبيين در علوم اجتماعي: درآمدي به فلسفه علم الاجتماع* (باللغة الفارسية)، ص ١١٩.

١. اخترنا هنا أنموذج ميثودولوجي اجتماعي تأريخي لكونه معتمداً في سائر النماذج الميثودولوجية وأكثر انسجاماً مع الرؤية التفسيرية.

٢. ميري فولبيرغ - تيدا سكاتش بول، *مسيرهاي مقلد: جامعه شناسي تاريخيپري اندرسون در بينش و روش در جامعه شناسي تاريخي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هاشم آقاجري، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ٢٠١٣، ص ٧-٨.

للميثودولوجيا الاجتماعية يتمثل في علم الاجتماع التاريخي الذي يتم في رحابه بيان نماذج التحول الاجتماعي خلال فترة من الزمن.

الجدير بالذكر هنا أن أبرز الدراسات والبحوث التحليلية التي اعتمدت على الميثودولوجيا الاجتماعية التاريخية هي ما بها الباحث الغربي ييري أندرسون بحيث يمكن اعتبارها نموذجاً ميثودولوجياً معتمداً لمعرفة واقع الفكر الغربي، فقد تطرق إلى شرح وتحليل التحوّلات الداخلية في المجتمعات الغربية بالاعتماد على الأطر الفكرية الفرعية الماركسية التي هي في واقعها تركيب من نظريات الاقتصاد السياسي والفلسفة المادية على الصعيد التاريخي،^١ ولهذا المفكر الغربي مؤلفات في هذا المضمار أهمّها كتاب «مقاطع من العصور القديمة إلى الإقطاع»^٢ و «أنساب الدولة المطلقة».^٣

ضمن كتابه «مقاطع من العصور القديمة إلى الإقطاع» وضح كيف انتقلت مختلف المناطق الغربية من مرحلة إلى أخرى، وفي هذا السياق أكد على أن كافة المناطق لم تطوي جميع المراحل، فبقاع شمال غرب أوروبا على سبيل المثال انتقلت إلى مرحلة الإقطاع دون أن تقطع المراحل القديمة كسائر البقاع في القارة الأوروبية، والبقاع الشرقية من هذه القارة برأيه قطعت المراحل القديمة إلا أنها لم تخض التجربة الإقطاعية، وفي هذا السياق أوعز السبب في عدم طي المناطق الشرقية للمرحلة القديمة وخاضت التجربة الإقطاعية جرّاء تعرّضها لهجمات استعمارية من قبل سكّان المناطق الغربية، فالغربيون فقط جرّبوا مرحلة العهد القديم والعبودية والإقطاعية.^٤

١. الدراسات والبحوث التي تدوّن على أساس مبادئ الفكر الماركسي بخصوص التأريخ الغربي عادةً ما تتّقوم على أسس الميثودولوجيا التاريخية.

٢. للاطلاع أكثر، راجع: ييري أندرسون، *مقدار از عهد باستان به فنوداليسم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن مرتضوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ثالث، ٢٠٠٩.

٣. للاطلاع أكثر، راجع: ييري أندرسون، *تبارهاي دولت هاي استبدادي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن مرتضوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ثالث، ٢٠٠٩.

٤. ميري فولبيرغ - تيدا سكاتش بول، *مسيرهاي مقدّر: جامعه شناسي تاريخي ييري اندرسون در بينش و روش در جامعه شناسي تاريخي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هاشم آقاجري، ص ٢٦٦.

ميثودولوجيا علم الاجتماع التاريخي وفق رؤية هذا المفكر الغربي تعتبر بشكل عام وسيلة للتعرف على الجذور الفكرية الغربية والتحديات التي واجهها على مرّ العصور والانفصالات التي حدثت في تلك الديار خلال حقبة زمنية متوالية، لذا يمكن للباحث الاعتماد عليها لامتلاك معرفة دقيقة بالموضوع.^١

إن أردنا معرفة واقع الفكر الغربي والمجتمعات الغربية بمختلف أنواعها وتوجهاتها حسب مبادئ الأنموذج الميثودولوجي الاجتماعي التاريخي الذي طرحه بيرى أندرسون، لا بدّ لنا من طيّ أربع مراحل كالتالي:

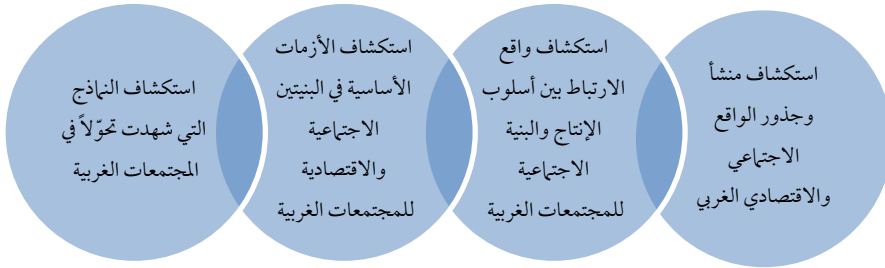
المرحلة الأولى: معرفة منشأ وجذور الاقتصاد والواقع الاجتماعي للعالم الغربي.
المرحلة الثانية: معرفة طبيعة الارتباط بين الإنتاج الاقتصادي والبنية الاجتماعية في العالم الغربي.

المرحلة الثالثة: معرفة الأزمات الأساسية التي عصفت بالبنيتين الاجتماعية والاقتصادية في العالم الغربي.

المرحلة الرابعة: معرفة طبيعة التحوّل من بنية إلى أخرى في العالم الغربي.
على هذا الأساس يمكن بيان واقع هذا الأنموذج الميثودولوجي حسب المخطط التالي:

١. المفاهيم الأساسية للأطر الفكرية الفرعية الفكرية واللغوية المطروحة من قبل المفكر الغربي بيرى أندرسون تصنّف ضمن المواضيع التالية: أساليب الإنتاج الفكري (نتائج خالصة ومركبة)، صياغة بيئة اجتماعية مكونة من مجتمع قديم (عهد العبودية)، المجتمع الجرمانى، المجتمع الإقطاعي، المجتمع الرأسمالي، النزعة الاستبدادية المطلقة الغربية (في أوروبا)، النزعة الاستبدادية المطلقة الشرقية (في أوروبا)، أزمة الطبقة المتسلطة، التضاد الطبقي، مراحل انتقالية تاريخية، تحولات تاريخية، تكامل تاريخي، ثورات، استراتيجيات اشتراكية.

للاطلاع أكثر، راجع: ميري فولبيرغ- تيدا سكاتش بول، مسيرهايم مقدّر: جامعه شناسي تاريخي بري اندرسون در بينش و روش در جامعه شناسي تاريخي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هاشم آقاجري، ص ٢٤٧ - ٢٨٧.



وأما أهم مسألة يمكن طرحها بخصوص الميثودولوجيا الاجتماعية التاريخية فهي الالتزام بالواقع الخارجي من الناحيتين الفكرية والنقدية، وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي: كيف يمكن للباحث المسلم التعرف على الواقع الفكري والنقدي لهذا النوع من الميثودولوجيا؟ يبدو أن الميثودولوجيا التاريخية تركز بشكل أساسي على مبادئ الفكر الوضعي التجريبي، لأنها تهدف إلى استكشاف مدى التطابق الموجود بين القضايا الواقعية والمفاهيم النظرية واللغوية، لذا ينبغي للباحث المسلم في الدرجة الأولى أن يوضح ما إن كان هذا التطابق حاصلًا أو لا، فعلى سبيل المثال لا بدّ له من بيان المبادئ التي تركز عليها الأطر الفكرية الفرعية الفكرية واللغوية في المجتمعات الغربية، وفي الحين ذاته بيان العوامل المؤثرة في هذا المضمار مثل السلطة الطبقية والاستغلال الاقتصادي والاجتماعي ثم توضيح ما كان مرفوضاً منها وما كان مقبولاً مثل الثورات الشعبية؛ واعتماداً على الاستنتاجات التي يتوصل إليها في هذا السياق يتطرق إلى نقد وتحليل واقع الفكر الغربي؛ والسبيل الآخر الذي يمكنه اللجوء إليه - كما ذكرنا آنفاً - هو الأطر الفكرية الفرعية الفكرية واللغوية الغربية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا النموذج الميثودولوجي على ضوء إيجاده تغييرات خاصة، يعين الباحثين على امتلاك معرفة فكرية أكثر واقعية للطرف المقابل، وإن أراد الباحث الاستعانة به في هذا المضمار ينبغي له أولاً استكشاف الأطر الفكرية واللغوية الكامنة في باطنه ثم عليه ترجمتها وتفسيرها ضمن الأطر الفكرية واللغوية الخاصة بثقافته بشكل واضح ومفهوم؛ مما يعني أن الباحثين غير الغربيين الذين يعتمدون على الأطر الفكرية واللغوية الغربية بهدف شرح وتحليل وتفسير وتقييم الثقافة والحضارة الغربيتين ينبغي لهم الاعتماد على مفاهيم يمكن

فهمها أو ترجمتها وتفسيرها على أقل تقدير في رحاب أطر فكرية ولغوية أخرى - غير غربية -، ناهيك عن أنّ النقد الذاتي يجب أن يطرح بأسلوب ذاتي خارجي، لأنّ النقد الذاتي عادةً ما يتمحور حول مسألة عدم انطباق وانسجام الأفكار والسلوكيات والنتائج الكائنة في إطار فكري ولغوي معين تامّ أو جزئي، وفي الحين ذاته ينبغي للباحثين في هذا المضمار - وهو الأهمّ طبعاً - أن يستكشفوا مختلف التوجّهات والخيارات والأفكار والسلوكيات للطرف المقابل والتي يمكن أن تطرأ ضمن الإطار الفكري واللغوي المشار إليه، وعند إثبات أنّها لم تطرأ فيه رغم ضرورة ذلك، ينبغي التأكيد على الواقع الذاتي له والذي غفل عنه.

بشكل عامّ يمكن اعتبار النموذج الميثودولوجي الذاتاني المطروح من قبل بيري أندرسون غير كافٍ لامتلاك معرفة واقعية لفكر الطرف المقابل ونقد الفكر الغربي من حيث سياقه الخارجي الشامل، لكن مع ذلك فهو يفتح آفاق جديدة للباحث تمكّنه من تحقيق نتائج بحثية معتبرة واستكشاف شواهد جديدة على موضوع بحثه؛ لذا بإمكانه في هذا المضمار الاعتماد على أطر فكرية ولغوية غربية أخرى حتّى وإن كانت مختلفة عن النطاق البحثي الذي يلج فيه لأنّ كلا نوعين من الأطر الفكرية واللغوية مرتبطان بالثقافة والحضارة الغربيتين من عدّة جهات ويعتبران شأنًا ذاتيًا غريباً في نهاية المطاف، فعلى سبيل المثال فالباحث المسلم إذا أراد يتطرّق بأسلوب نقدي تحليلي للميثودولوجية الاجتماعية والتاريخية الغربية، بإمكانه الاعتماد على أسس جينيولوجية أو بنيوية نقدية كي يستكشف الوجه الآخر للتأريخ الغربي والذي بقي مكتوماً أو مغفولاً عنه ضمن نطاق الميثودولوجيا الاجتماعية والتأريخية الغربية بذاتها؛ ومن المؤكّد ينبغي له الاعتماد على أطر فكرية ولغوية فرعية أخرى حتّى إذا كانت أقلّ ارتباطاً بالموضوع، فهي بطبيعة الحال تتضمّن بعض المفاهيم المرتبطة بها يسلّط الضوء عليه ضمن نطاق محدود؛ لذا يستطيع إيجاد تغييرات ذاتيانية طفيفة على هذا النوع من الميثودولوجيا بغية تمهيد الأرضية اللازمة لنقدها وتحليلها بأمثل شكل.

الرؤية الذاتانية بشكل عامّ يمكن اعتبارها منطلقاً ميثودولوجياً أوّلياً للباحث المسلم وفق الضوابط التالية:

١. طرح سؤال أساسي بخصوص واقع الغرب أو أحد أبعاده الأنطولوجية مثل

- الديمقراطية الغربية والمزايا التي تتّصف بها.
٢. دراسة وتحليل الأطر الفكرية واللغوية الفرعية الغربية اعتماداً على إطار واحد أو أطر مشتركة بغية الإجابة عن السؤال المشار إليه في النقطة الأولى.
٣. استكشاف المفاهيم الأساسية للأطر الفكرية واللغوية الفرعية الغربية ثمّ بيان طبيعة الارتباط فيما بينها كي تطرح في نهاية المطاف على شكل أنموذج ميثودولوجي.
٤. ترجمة وتفسير المفاهيم التي تمّ استكشافها ضمن لغة الباحث أو صياغة مفاهيم ذات صلة تناظر المفاهيم الأساسية، أي أنّها تعكس مدلولها، إلى جانب بيان طبيعة ارتباطها بالمخاطب، ومن الممكن هنا استخدامها بلغتها الأصلية شريطة أن يتمّ تعريفها بدقّة.
٥. شرح وتوضيح النظريات الغربية المطروحة في رحاب الأطر الفكرية واللغوية الفرعية الغربية فيما يخصّ السؤال المشار إليه في النقطة الأولى بشكل رصين ودقيق.
٦. دراسة وتحليل الوثائق والأدلة المعتمدة في النظريات الغربية استناداً إلى الأطر الفكرية واللغوية الفرعية الغربية.
٧. نقد النظريات الغربية وفق ما ذكر في النقاط السابقة.
- ثمرة هذه الضوابط المعتمدة في البحث العلمي هي امتلاك معرفة ذاتانية بالواقع الغربي. المسألة الأخيرة التي تجدر الإشارة إليها في هذا المضمار هي أنّ الباحث المسلم بدل أن يعتمد على فكره ولغته بصفته مسلماً غير غربي، وبدل أن يلجأ إلى تراثه الإسلامية، يجب عليه تسخير الفكر واللغة الغربيين والأيدولوجيا الغربية لأجل معرفة واقع الغرب بأمثل شكل؛ وأمّا ترجمة التراث الغربي وتفسيره وتقييمه ونقده وفق هذا الأسلوب فهو بطبيعة الحال يجعله متجاهلاً لواقعه الإسلامي ومن ثمّ يقلّل من قدرته النقدية إلى حدّ ما، لأنّ الرؤية الذاتية من منطلق تقيدتها بالذات عادةً ما تجعل بعض الحقائق الغربية المريرة والذميمة أمراً طبيعياً ومقبولاً لكلّ من يتطرّق إلى بيان تفاصيلها؛ لكن رغم كلّ ذلك بإمكان الباحث المسلم الاعتماد عليها كي يتمكن من كسب معرفة بالواقع الغربي.

الإطار الفكري واللغوي الموضوعي (الخارجي) لمعرفة الواقع الغربي

الإطار الفكري واللغوي المرتكز على رؤية موضوعية (خارجية) على صعيد الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية متقوم على افتراض إمكانية معرفة مختلف القضايا استناداً إلى آراء وأفكار وإدراكات خارجة عن نطاق العرف الثقافي والاجتماعي، وعلى أساس هذه الرؤية يمكن للباحث المسلم أن يعتمد على الإطار الفكري واللغوي الخاص بمجتمعه وسائر الآراء والأفكار والإدراكات المرتبطة به لمعرفة الواقع الغربي لكون هذه الرؤية تؤكد على أن تجربة الباحث غير الغربي من شأنها أن تكون مرتكزاً أساسياً لبيان وتحليل وتقييم الواقع الغربي؛ وأما أهم الفرضيات التي تطرح في رحابها يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. الباحث - مقصودنا هنا الباحث المسلم - وتجربته في الحياة مصدران معتمدان في المجال المعرفي.

٢. يمكن للباحث طرح أسئلته واستفساراته بخصوص الموضوع تناسباً مع الظروف التي يعيشها.

٣. يمكن للباحث صياغة منظومته المعرفية.

٤. منظومة الباحث المعرفية يمكن أن تصاغ في رحاب بيئته الاجتماعية والسياسية والتأريخية على ضوء اللغة والأيدولوجيا الحاكمتين عليه.

٥. الرؤية المتقومة على المعرفة الموضوعية تكشف للباحث جوانب جديدة من الموضوع لم يتم الإكتراث بها بشكل جزئي أو كامل ضمن الرؤية المتقومة على المعرفة الذاتية.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ المعرفة التي تحصل لدى الباحث تكتسب بعض جوانبها بمساعدة عوامل خارجية وفي رحابها يتمكّن من شرح وتحليل ثمّ نقد المواضيع أو القضايا التي تعدّ واقعيةً برأي الباحثين الذين يتطرقون إلى تحليل الموضوع وفق رؤية ذاتانية والتي افترضت أنّها عناصر طبيعية أو بقيت خفيةً في نطاق البحث العلمي.

هذه الرؤية بطبيعة الحال تختلف عن الرؤية الذاتية باعتبار أنّ الواقعية ليست بمعنى انطباق المواضيع الخاضعة للبحث والتحليل مع الأطر الفكرية واللغوية المنتجة في الثقافة الغربية، بل يقصد منها انطباق هذه المواضيع مع الأطر الفكرية واللغوية للباحث المسلم، ومن

هذا المنطلق فهي على غرار الرؤية السابقة من حيث كونها غير فاعلة في بادئ الأمر ولا تمتاز بخصيصة الفكر المشترك، وأمّا النقد فهو في رحابها بمعنى استكشاف الحدّ الفاصل بين الأهداف والقيم والسلوكيات الخاصّة بالطرف المقابل، أي الباحث الغربي، من قبل الباحث المسلم وفق الأطر الفكرية واللغوية الخاصّة به.

الجدير بالذكر هنا وجود انطباق بين الأمرين وهذا الانطباق يعدّ نقطة إيجابية بطبيعة الحال، بينما انعدامه يعدّ نقطة سلبية، وحسب الرؤية الأولى بإمكاننا تسرية التقسيم الأوّلي الحاكم على الرؤية الذاتية إلى باطن الرؤية الموضوعية، أي أنّ الرؤية الموضوعية في الوهلة الأولى من خلال تأكيدها على البعد الفكري أو الموضوعي أو كليهما من شأنها أن تقسم إلى رؤى تفسيرية وبيانية ومركّبة بين التفسير والبيان (تفسيرية أو بيانية أو تفسيرية - بيانية).

من الناحية النظرية لا توجد مشكلة من حيث الانطباق، لذا يمكن للباحث المسلم الاعتماد على الإطار الفكري واللغوي المستوحى من التراث الإسلامي أن يبادر إلى استكشاف وتحليل ثمّ نقد المواضيع الخاصّة بالواقع الغربي، وهذا ما يصطلح عليه رؤية بيانية موضوعية، كذلك بإمكانه أن يتطرّق إلى كلا الأمرين في آن واحد ضمن رؤية تركيبية موضوعية شريطة أن يفعل ذلك استناداً إلى متبنياته الفكرية المتقوّمة على التعاليم الإسلامية والواقع الاجتماعي الإسلامي.

بناءً على ما ذكر لا وجود لأيّة إشكالية في الاعتماد على الرؤى والنماذج الميثودولوجية الغربية في بحثه العلمي باستثناء أمر واحد وهو أنّ الميثودولوجيا العامّة المتداولة تعتبر في حقيقتها نتاجاً فكرياً غربياً بحثاً لكونها ممتزجة بالأطر الفكرية واللغوية والمفاهيم والاصطلاحات المنبثقة من واقع الثقافة الغربية، لذا فهي تعكس الفكر الغربي ومن ثمّ يواجه الباحث المسلم صعوبة في استبدال الرؤية الإسلامية أو الأطر الفكرية واللغوية الإسلامية بالرؤية أو الأطر الفكرية واللغوية الغربية، وهذه الصعوبة بالغة للغاية ولربّما تتسبّب بحدوث خلل في عملية البحث والتحليل والنقد، فعلى سبيل المثال إذا اعتمد على المبادئ الميثودولوجية الاجتماعية المطروحة من قبل المفكر الغربي ييري أندرسون يلاحظ أنّ المرتكز الأساسي فيها هو تحليل المناهج العابرة في التاريخ الغربي والتي انتقلت من مرحلة إلى أخرى في رحاب طبيعة

الارتباط بين نمطية صياغتها والبنية الاجتماعية في العالم الغربي، وعلى هذا الأساس فبعض المفاهيم الخاصة مثل صياغة البنية الاجتماعية والمجتمع الإقطاعي والطبقة البرجوازية لا بد أن تستبدل بمفاهيم بديلة لها القابلية في الحفاظ على الجانب الدلالي للمصطلحات السابقة وفي الحين ذاته يجب أن تتضح طبيعة ارتباطها بالأعراف والتجارب التاريخية في المجتمع الإسلامي.

إذا اعتمد الباحث المسلم على ذات المفاهيم الغربية فهذا يعني عودته مرةً أخرى إلى الأطر الفكرية واللغوية الذاتانية، وإذا حاول استبدالها بمفاهيم مرادفة بديلة فهذا يعني التقليل من قدرتها الدلالية الأصيلة ومن ثمّ يواجه مشكلة تتمثل في عدم وجود تجربة كهذه في باطن التراث الإسلامي، ناهيك عن أنّ المؤشرات تدلّ بوضوح على قلة لجوء الباحثين إلى إيجاد ترادف مفهومي ودلالي وما تمّت صياغته بهذا الأسلوب قلما اعتبرته الأوساط الفكرية معتمداً ومقبولاً.

السبيل الآخر في هذا المضمار هو الإعراض عن إيجاد مرادفات مفهومية والاكتفاء فقط بالإطار العامّ للفكر الغربي، لكن مع ذلك يواجه الباحث المسلم مشكلتين أساسيتين في هذا المضمار هما كالتالي:

المشكلة الأولى: الاعتماد على الإطار الفكري الثابت في الأوساط الثقافية الغربية، ممّا يعني رجحان البنية الخارجية على المضمون ونتيجة ذلك امتلاك معرفة سطحية غير عميقة بالواقع الغربي.

المشكلة الثانية: انعدام الانسجام المرتقب، إذ يواجه الباحث المسلم صعوبة في التنسيق بين المفاهيم والأفكار المصاغة في باطن الثقافة الغربية وبين الإطار الميثودولوجي الذي يعتمد عليه في بحثه العلمي.

لكن رغم ذلك هناك احتمال كبير في إمكانية تحقيق انسجام دلالي ومفهومي على مرّ الزمان في رحاب بحوث تحليلية نقدية ومن ثمّ استبدال المفاهيم السابقة بمفاهيم أفضل وأنسب.

السبيل الآخر في هذا المضمار يختلف بالكامل عمّا ذكر، وهو الاعتماد على النماذج الميثودولوجية المحليّة المستوحاة من التراث الإسلامي، لكن هو الآخر لا يخلو من مشكلة

أساسية تتمثل في قلّة ما لدينا من نماذج ميثودولوجية محلّية وتشخيص ما ينبغي الاعتماد عليه، فيا ترى ما هو النموذج الميثودولوجي الذي نشأ في باطن التراث الإسلامي والذي يمكن للباحث المسلم أن يتّخذه كوسيلة للتعرّف على مختلف الجوانب الأنطولوجية للفكر الغربي؟ على سبيل المثال هل المنهجيات الفلسفية المشائية أو الإشرافية أو الصدرائية - المنسوبة إلى صدر الدين الشيرازي - أكثر انسجاماً مع المنهجيات الكلامية ذات الطابع العقلي أو الروائي أو مع المنهجيات الفقهية مثل المنهج الذي اعتمد عليه صاحب كتاب جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام وغيره والتي يمكن الاعتماد عليها لمعرفة الواقع الغربي بشكل أفضل؟^١

المسألة الجديرة بالذكر هنا أنّ المنهجية التاريخية التي اعتمد عليها الباحث المسلم ابن خلدون مستثناة ممّا ذكر،^٢ فحسب مبادئ النموذج الميثودولوجي الذي اعتمد عليه هذا المؤرّخ المسلم يجب على الباحث أولاً استكشاف التحوّلات التي تطرأ في باطن المجتمع ثمّ ينبغي له الاستناد إلى المبادئ الميثودولوجية لهذا النموذج كي يؤسّس نظاماً سياسياً واجتماعياً مستقراً.^٣

١. يبدو أنّ الاعتماد على هذه المنهجيات يقتضي إيجاد اتّساق مفهومي ودلالي مع الحفاظ على تطبيقها في مجال إنتاج العلوم الإنسانية والاجتماعية المحليّة بغية تقييم القضايا الكلية أو التذكير بها.
٢. يعتقد بعض الباحثين أنّ الفضل في تدوين البحوث التاريخية الحديث وعلم الاجتماع التاريخي الحديث يعود إلى ابن خلدون، فالمنهجية المعتمدة في هذه المضمار مستوحاة من منهجيته.
للاطلاع أكثر، راجع:

عباس منوچهری، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *ابن خلدون وجامعه شناسي تاريخي معاصر*، نشرت في مجلة «مطالعات فرهنگ وارتباطات» الفصلية، الدورة ١٧، العدد ٤، ٢٠٠٧، ص ٣٤١.
ناصری ناصیف، *انديشه واقع گرای ابن خلدون* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يوسف رحيم لو، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٨٧، ص ١٠٦ - ١٠٧.
ناتانیل شمیدت، ابن خلدون: مؤرخ، جامعه شناس، فیلسوف (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام رضا جهشیدیا، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية التابع لوزارة التعليم العالي، ٢٠١٧، ص ١٩ و ٢٥.
٣. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النموذج الميثودولوجي الذي قصده ابن خلدون يمكن تشبيهه بمراحل حياة الإنسان منذ ولادته حتّى وفاته كما يلي: (الولادة، سنّ الشباب، سنّ الكهولة، سنّ الشيخوخة، الموت)، حيث صوّر نشأة المجتمعات والبلدان وفق هذه المراحل.

ابن خلدون يعتقد أنّ التعصّب يعدّ أهمّ قانون مؤثّر وفاعل على الصعيد الاجتماعي، فهو البنية الأساسية لبقاء المجتمع فاعلاً ومستقرّاً^١، وهنا يطرح السؤال التالي: هل يمكن تسرية مفهوم التعصّب الذي يعتبر قدرة محرّكة وبنّاءة في المجتمعات العربية إلى المجتمعات الغربية؟ فهل يمكن حدوث انطباق من هذه الناحية بين العالمين العربي والغربي؟ أي هل يمكن إيجاد ترادف لمفهوم عبر تسرية مبادئ التراث الإسلامي إلى العالم الغربي ثمّ اتّخاذ وسيلة لمعرفة مختلف الأبعاد الأنطولوجية للعالم الغربي وادّعاء أنّ ما تمّ التوصل إليه ينطبق مع الواقع أو أنّ هذا الأمر غير ممكن أو غير صائب؟ لذا يمكن القول إنّ معرفة واقع العالم الغربي وفق أسس ميثودولوجية موضوعية أكثر صعوبة من معرفة واقعه وفق أسس ميثودولوجية ذاتانية، وهنا قد يقال إنّنا إذا اعتمدنا على الميثودولوجيا الذاتية في هذا المضمار ينبغي لنا في بادئ الأمر استكشاف المفاهيم والآراء المصاغة في رحاب الثقافة الغربية ثمّ تشخيص ما كان منها معتمداً كمركز شامل في الدراسات والبحوث العلمية. هذا الكلام صحيح طبعاً، لكن في هذه الحالة نواجه ثلاثة أسئلة هي كالتالي: من هو أول واضح للمفاهيم والآراء الغربية؟ وعلى أيّ أساس تمّ تعميم هذه المفاهيم والآراء؟ وكيف تمّ ذلك بحيث أصبحت بمثابة قواعد ارتكازية ومعتبرة؟

يبدو أنّ المنظومات الفكرية التي تصاغ في رحابها الأسس الإبستمولوجية الغربية لها دور مشهود في هذا المضمار، لذا يمكن القول إنّ أهمّ إجراء يجب اتّخاذ لمواجهة المشاكل المشار إليها ولإنتاج منظومة فكرية ومفاهيمية محلّية تتقوّم على مبادئ التراث الإسلامي، هو الاعتماد على نهج استشراقي معاكس - حسب الاصطلاح المعاصر - والاعتماد عليه كإنموذج ميثودولوجي هادف إلى معرفة الذات والغير.

للاطلاع أكثر، راجع: عبد الرحمن بن خلدون، *مقدمه ابن خلدون* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد پروين گنابادي، الطبعة الثانية عشرة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ٢٠٠٩، ص ٣٢٤.

١. عبد الرحمن بن خلدون، *مقدمه ابن خلدون* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد پروين گنابادي، ص ٣٢٠، ٢٩٥، ٢٩٤، ٢٦٤، ٢٤٨.

الأنموذج الميثودولوجي المثالي (الاستشراق المعاكس)

الاستشراق المعاكس هو في الحقيقة ثمرة لجهود المفكرين غير الغربيين ولا سيّما المسلمون، وكما هو واضح فالهدف منه معرفة الذات ومعرفة الطرف الآخر (الغرب)، وهو بكل تأكيد ردة فعل في مقابل الفكر الاستشراقي.

الاستشراق في واقعه بمثابة إطار فكري لغوي غربي يروم المستشرق في رحابه تحقيق هدفين هما استكشاف العالم الشرقي وتعريف أو إعادة تعريف الهوية الغربية، مما يعني أنّه من مختلف الجهات التأريخية والاجتماعية في الحياة الغربية يعتبر كلّ ما هو غير غربي شرقياً ويؤكد على وجود اختلاف جذري الهويتين الغربية وغير الغربية؛ والباحث في رحابه عادةً ما يعتمد على رؤية ذاتانية معقّدة لمعرفة الواقع الغربي ضمن مجموعة من الأطر الفكرية واللغوية المنبثقة من العلم المعاصر والمحايد والتي تهدف إلى معرفة الطرف المقابل - الشرق - وهي بطبيعة الحال غير مرتبطة بتعريف الغرب.

الإنسان الغربي في رحاب الاستشراق يعرف هويته على ضوء نسبته بعض الخصائص للطرف المقابل - الإنسان الشرقي - وهو في هذا السياق لا يكتفي بالاعتماد على معايير الغربية ونظرياته الخاصة في تقييم الطرف المقابل والحديث عنه وتقييم شخصيته وفكره وثقافته بصفته إنساناً شرقياً حسب المفهوم الاستشراقي، بل يبادر إلى تحديد ميزات خاصّة له ثم يصوغ له هوية حسب تصوّراته الغربية ويعتبر نفسه أفضل منه؛ وثمره هذه الرؤية هي حدوث سلطة ثقافية غربية حسب رأي الباحث إدوارد سعيد^١ وذلك من منطلق الرؤية الغربية القائلة بعدم امتلاك العالم الشرقي منظومة معرفية مناسبة تعينه على معرفة ذاته، لذا يجب على الإنسان الشرقي الإذعان لما تملّيه عليه الثقافة الغربية كي يقيم شخصيته الشرقية ويعرفها على حقيقتها، أي ينبغي له الاعتماد على معايير خارجية مستوحاة من باطن الفكر الغربي.

من المؤكّد أنّ هذه المنظومة الإبستمولوجية سبب لحدوث تضارب وازدواجية بين الذات الغربية والذات الشرقية بحيث تجعل الذات الشرقية في مقام سلبي وتجعل الذات الغربية في

١. إدوارد سعيد، شرق شناسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية لطف علي خنجي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات أمير كبير، ٢٠٠٧، ص ٢٢.

مقام إيجابي ضمن تصنيف غير عادل؛^١ وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاستشراق المعاكس هدفه تغيير هذه الرؤية الغربية عبر تغيير المقصود من الذات الشرقية والذات الغربية رغم ارتكازه على مبدأ أساسي فحواه وجود اختلاف أنطولوجي استشراقي بين الذات والآخر، إذ يتم على أساسها التأكيد على ما يلي:

الشرق والغرب عالمان مختلفان عن بعضهما فكل واحد منهما له خصائصه وعالمه وشعوبه وثقافته وحضارته التي تختلف عما لدى الطرف المقابل، ومن هذا المنطلق يبادر الباحثون في رحاب الاستشراق المعاكس إلى تعريف الشرق وفق أصالته وعراقته وأعرافه وتقاليده فحسب بغض النظر عما يتصف به العالم الغربي، أي أنهم يعتمدون على إبستمولوجيا شرقية بحتة، وعلى هذا الأساس يسعون إلى بيان مكان أصالة تراثهم وعالمهم الشرقي إلى جانب التأكيد على أن هذا الأمر من مختصات شرقيتهم فحسب ولا وجود له في العالم الغربي.^٢

معنى ما ذكر أن الاستشراق المعاكس يتم التأكيد فيه على ضرورة أن يكون العالم الشرقي هو الناطق الرسمي باسمه والمعرف لماهيته بحيث يستعيد هذه الخصوصية الإبستمولوجية من العالم الغربي الذي نصب نفسه كناطق باسم تراثه الشرقي.

الجدير بالذكر هنا أن باحثي تيار الاستشراق وقعوا في عدة أخطاء أساسية من جملتها ما يلي:

١. اعتقادهم بحتمية وجود مواجهة أنطولوجية بين العالمين الشرقي والغربي حسب مبادئ الإبستمولوجية الاستشراقية.

١. سعيد بابي، هراس بنيادين: *أروبا مداري و ظهور اسلام گرايي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام رضا جمشيدبا و موسى عنبري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات جامعة طهران، ٢٠٠٠، ص ٤٢-٤٥.

٢. عبدالإله بلقزيز، *عرب و مدرنيته: پژوهشي درگفتن مدرنيست ها* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد محمد آل مهدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات الثقافية والفنية والعلاقات، ٢٠١٧، ص ١٢-١٦.

راجع أيضاً: مهرزاد بروجردي، *روشنفكران ايراني و غرب* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية جمشيد شيرازي، الطبعة الخامسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات فرزان روز، ٢٠٠٨، ص ٢٦.

٢. افتراضهم أنّ الذات الشرقية والذات الأخرى (الغربية) ليستا ذاتين تأريخيتين أصيلتين، وهذا يعني تجاهل مختلف التحوّلات التي طرأت على الشخصيتين الشرقية والغربية في شتّى العصور.^١

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الأنموذج الميثودولوجي المعتمد في الاستشراق المعاكس والمركّز على مبدأ قلب الخطاب الاستشراقي إلى جهة معاكسة، مشوب في واقع الحال بالإطار الفكري واللغوي المنبثق من باطن الرؤية الغربية إزاء العالم الشرقي.

حسب مبادئ الاستشراق المعاكس يعتبر الباحث ذاته الشرقية أصيلةً والذات الغربية غير أصيلة، وهذا يعني أنّ النقد الذي يطرحه إزاء الطرف المقابل يتّسم بشكل عامّ على أفكار فحواها تحطّأة كلّ نظرية غربية، وفي نهاية المطاف يطرح صورةً للعالم الغربي في رحاب حالتين لا غير هما كالتالي:

الحالة الأولى: إيجابية يبادر فيها إلى بيان بعض معالم العالم الغربي وليس كلّها على ضوء اختيار وانتقاء ثمّ طرحها كأسس ارتكازية وكلّية للواقع الغربي، لكن كما هو معلوم تبقى بعض الجوانب مسكوتاً عنها رغم ذكر شواهد تؤيّد ما أشار إليه.

الحالة الثانية: سلبية يبادر فيها إلى تصوير الغرب بشكل تخيلي ووهمي على أساس تمجيد الذات الشرقية وانتقاد الذات الغربية.

الهدف الأساسي المشترك من كلا الحالتين هو تمجيد الذات الشرقية والتأكيد على أصالتها والسعي إلى استعادة مكانتها التي فقدتها على مرّ العصور، في حين أنّ معرفة واقع الذات الغربية لا يعدّ هدفاً أساسياً في هذا المضمار، بل معرفتها تعتبر هدفاً ثانوياً.

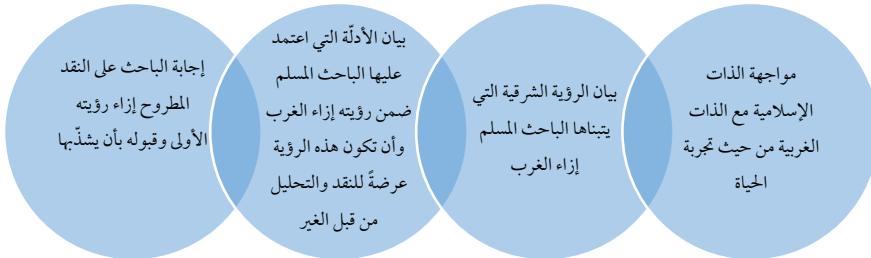
الاستشراق المعاكس بشكل عامّ عبارة عن ردّة فعل يراود منها الحفاظ على أصالة الهوية الذاتية الشرقية في مقابل السلطة الثقافية الغربية، لكنّها على أيّ حال عبارة عن ردّة فعل انفعالية تتسبّب في تفاقم الخلاف بين الذات الشرقية والذات الغربية، فالباحث في رحابها يؤكّد على أوجه الاختلاف بينها وامتياز كلّ واحدة منهما بخصائص محدّدة مع غصّ النظر عن أوجه الاشتراك

١. عبد الإله بلقزيز، عرب ومدرّيته: پژوهشي درگفتار مدرّنيست ها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد

فيما بينها، لذا تحول دون حدوث ارتباط ديبالكتيكي بين الذات والآخر؛ ولا شك في إمكانية تشذيبها إلى حدٍّ ما وذلك من خلال السماح للباحث المسلم أن يتطرق إلى بيان واقع العالم الغربي على أساس تجارب مختلفة في هذا المضمار ثم على أساس مبادئه الفكرية واللغوية يتطرق إلى بيان بعض الجوانب الأنطولوجية للتأريخ الغربي، وهذا الأمر بطبيعة الحال مشروط بإذعانه أن رؤيته خاصّة وليست عامّة، أي يجب عليه قبول كون رؤيته للعالم الغربي بصفته إنساناً مسلماً عبارة عن صورة مستوحاة من صور عديدة ذاتانية وخارجية وليست رؤية مطلقة وشاملة متطابقة بالكامل مع الواقع الغربي بما هو غربي، لذا ينبغي له أن يوضح آراءه ومبادئه الفكرية وأن يذكر أدلة تؤثّقها ثم يوضح معالمها على أساس تجربته التاريخية وفي الحين ذاته يجب أن يبقى المجال مفسوحاً لسائر الرؤى الذاتية والخارجية إزاء العالم الغربي. على أساس ما ذكر لا بدّ له من قبول أن الفكر الغربي بشكل عامّ ليس كلياً وموحّداً ومتناسقاً، لذا لا يمكن طرح آراء كلية وشاملة إزاءه وتعميم بعض الاستنتاجات على واقعه.

الرؤية المتقوّمة على مبادئ استشراقية معاكسة ذات طابع ذاتاني يسعى الباحث في رحابها إلى استكشاف واقع العالم الغربي ضمن أنموذج ميثودولوجي خارجي، لكنّه بطبيعة الحال ملزم بقبول الآراء التي يطرحها الآخرون في هذا المضمار وفي الحين ذاته قبول وضع آراءه التي استنتجها أمام الآخرين كي يتطرقوا إلى تقييمها بالنقد والتحليل.

الأنموذج الميثودولوجي المعتمد في الاستشراق المعاكس والذي تمّ تشذيبه وتغيير معالمه حسب المفروض، يمكن أن يطرح كما هو موضّح في المخطط التالي:



الميثودولوجيا الموضوعية بشكل عامّ تشابه الميثودولوجيا الذاتية من حيث تبنّيها مبادئ إبستيمولوجية انتقائية إزاء العالم الغربي، ناهيك عن أنها أكثر تأثراً بالدوافع السياسية

والأيدولوجية لكن رغم ذلك بإمكان الباحث المسلم الاعتماد على إطاره الفكري واللغوي الإسلامي كي يمتلك معرفة موضوعية ذات طابع فكري مشترك وقابلة للنقد ومن ثم يقلل من نقاط الضعف التي أشرنا إليها، وفي هذا السياق فهو عند ترجمة المفاهيم والمصطلحات الغربية أو تفسيرها أو إيجاد مرادفات لها بلغته الأم، بحاجة إلى أن يلج في نطاق الفكر واللغة الغربيين، وهذا الأمر بطبيعة الحال يسوق البحث نحو رؤية تركيبيّة ذاتانية - موضوعية.

الإطار الفكري واللغوي التركيبي لمعرفة الواقع الغربي

ربّما يكون التركيب بين الرؤيتين المشار إليهما في المباحث السابقة^١ وازعاً للتقليل من الإشكاليات المشار إليها إلى حدّ ما ومن ثمّ يقرب الباحث المسلم إلى امتلاك معرفة فكرية مشتركة ونقدية إزاء موضوع بحثه، لكن رغم ذلك فالتركيب له معضلاته وتعقيداته الخاصّة ولا سيّما أنّ الباحث في رحابه يواجه مشكلة أساسية ضمن نشاطه البحثي التحليلي النقدي، إذ من المحتمل أن ينحاز أكثر نحو الرؤية الذاتية أو الموضوعية وهذا الأمر بطبيعة الحال يتسبّب بضعف موضوعية البحث.

وأما أهمّ الفرضيات التي تطرح في رحاب الإطار الفكري واللغوي التركيبي لمعرفة الواقع الغربي يمكن تلخيصها بما يلي:

١. الغرب بمثابة موضوع ثقافي واجتماعي يبدو في ظاهره موحّداً ضمن نطاق معين، لكن الحقيقة خلاف ذلك نظراً لتعدّده موضوعياً، فهناك أنواع عديدة من الغرب تختلف باختلاف الزمان أو المكان أو كليهما، لذا ليس من الممكن بسهولة تعميم صفات ونسبتها إلى العالم الغربي ضمن مداليل شمولية، لكن غاية ما في الأمر هناك بعض المبادئ المشتركة بين كافّة الأوساط الغربية باختلاف زمانها ومكانها ومشاربها الفكرية.
٢. العوالم الثقافية والاجتماعية عديدة ولا تقتصر على عالم واحد، لكن رغم هذا التعدّد فالضرورة لا تقتضي أرجحية بعضها على البعض الآخر، لذا يجب اعتبار العالم الغربي مجرد عالم ثقافي اجتماعي وليس محوراً أو موضوعاً للثقافة والمجتمع.

١. المقصود هنا الإطار الفكري واللغوي الذاتي والإطار الفكري واللغوي الموضوعي (العيني).

٣. تأريخ المجتمعات البشرية عادةً ما لا يكون على نسقٍ واحدٍ، ومن هذا المنطلق لا يمكن اعتبار المجتمع الغربي قد بلغ اليوم أكثر المراحل تطوراً في التأريخ البشري، لأنَّ كلَّ مجتمع باختلاف ميزاته عن سائر المجتمعات له تأريخه المختلف عن غيره والخاصَّ به، ممَّا يعني أنَّ الغربيين لا يحقُّ لهم تعيين مصير المجتمعات غير الغربية على الإطلاق.

٤. معرفة واقع العالم الغربي لا تقتضي بالضرورة الاعتماد على أطر فكرية ولغوية غربية بحثة، ممَّا يعني أنَّ هذه المعرفة لا تختصُّ بمن يعتمد فقط على أطر فكرية ولغوية غربية، بل بإمكان من يعتمد على أطر فكرية ولغوية غير غربية أن يمتلك معرفةً معتبرةً وموثقةً إزاء العالم الغربي.

٥. كلُّ معرفة وبما في ذلك معرفة واقع العالم الغربي هي في الحقيقة ذات طابع نسبي، لكن ليس المقصود من نسبتها أنَّ كافة المعارف تمتاز بقيمة معرفية موحدة أو أنَّها معتبرة بذات المستوى، بل المقصود أنَّ كلَّ معرفة دائماً ما تطرح مبادئ من زاوية خاصة تتضح نقاط ضعفها وقوتها عندما تكون على المحكِّ مع معارف أخرى.

٦. الرؤيتان الذاتانية والموضوعية لا تكفيان وحدهما لمعرفة واقع العالم الغربي، بل من الضروري بمكان اللجوء إلى رؤية دياكتيكية موضوعية وذاتانية لامتلاك هذه المعرفة، وعلى هذا الأساس ينبغي للباحث أن يستكشف الحقائق التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية الغربية من باطن الرؤية الغربية وإلى جانب ذلك ينبغي له استكشاف تجارب غير الغربيين على هذه الصعد ومعرفة طبيعة الارتباط بين الفئتين؛ ممَّا يعني عدم جواز الاكتفاء بالمعرفة الغربية، بل لا بدَّ من اللجوء إلى المعارف غير الغربية أيضاً.

٧. الرؤية التركيبية تزامناً مع رفضها الآراء الإبيستيمولوجية التي تتمحور حول الذات والغير، فهي توجد ارتباطاً فاعلاً بين الذات والغير، ومن هذا المنطلق يصبحان - الذات والغير - عرضةً للتغيير والتحوّل، بل لا يمكن لأيٍّ منهما الاستقلال بنفسه ومن ثمَّ يضطرُّ لأن يتعامل مع الطرف المقابل كي تصاغ هوية كلٍّ واحد منهما.

المقصود من ذلك أنَّ الباحث لا ينبغي له الاكتفاء بالالتفات إلى التغييرات التي تطرأ على الذات والغير، بل لا بدَّ وأن ينتبه إلى أنَّه في مواجهة أنواع عديدة من الذات والغير تختلف

باختلاف الزمان والمكان، أي يجب أن يدرك بأنّها تختلف تأريخياً وجغرافياً. بناءً على ما ذكر يبدو أنّ الرؤية التركيبية تؤيد موضوعية البحث باعتباره مطروحاً في رحاب تلاقي فكري مشترك قابل للنقد لكونها تؤكد على ضرورة أن يطرح كلّ مدعى بشكل استدلالي وموثّق وفي الحين واضح ومفهوم لمن يطرحه ومن يطلع عليه، أي للذات وللغير، كما لا يكفي فيه أن يكون صالحاً للنقد وإنّما عملية النقد بحدّ ذاتها يجب أن تكون منفتحةً وجزءاً لا يتجزأ من عملية البحث العلمي بحيث يمكن للباحث المسلم أن يوجّه نقداً لذاته وللغير؛ لكن هناك مشكلتان أساسيتان على هذا الصعيد، إحداهما تتمثّل في مسألة الانفتاح أمام الغير والأخرى تتمثّل في القدرة على إيجاد إطار فكري ولغوي مشترك أو قابلة للترجمة والتفسير على أقلّ تقدير،^١ ومن المحتمل أنّ أفضل حلّ للمشكلة الأولى هو الإذعان بوجود اختلاف من الناحية النظرية يقتضي الإعراض عن المبادئ الأنطولوجية والإبستمولوجية المطلقة وتبني نهجاً متسامحاً في رحاب تساهل ثقافي وعدم تعصّب، ويحتمل أنّ أفضل حلّ للمشكلة الثانية هو إقامة ارتباط دياكتيكي فاعل بين الذات والغير، وهذا الأمر بطبيعة الحال يتطلب شجاعةً للخروج من نطاق الذات والتعرّف بشكل أوّلي على مختلف لغات وثقافات وتأريخ المجتمعات الغربية اعتماداً على ما يذكر من قبل أبنائها.^٢

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي أنّ الرؤية التركيبية رغم انسجامها مع أسس الميثودولوجيا البنيوية لكن لها القابلية على الانسجام أكثر مع الرؤى والنماذج الميثودولوجية الأخرى، ممّا يعني أنّ التركيب بين الأطر الفكرية واللغوية الذاتية والموضوعية من شأنه تمهيد الأرضية المناسبة للتركيب بين سائر الطبقات التي أشرنا إليها في بادئ البحث، فعلى سبيل المثال من الممكن التركيب بين الأنموذج الميثودولوجي الاجتماعي والتأريخي الذي اعتمد عليه المؤرّخ المسلم ابن خلدون وبين أحد النماذج الميثودولوجية الاجتماعية والتأريخية

١. هاتان المشكلتان على غرار المشاكل التي أشرنا إليها في الرؤيتين السابقتين (الذاتانية والموضوعية).

٢. رغم أنّ هذه الأطروحة تستتبع دوراً منطقيّاً، لكن إذا افترضنا المعرفة كالبحير ففي هذه الحالة ندرك جيداً أنّ رؤية ما في سطحه تختلف بالكامل عن رؤية ما في أعماقه من نواحي عديدة.

الغربية وحتى غير الغربية،^١ وتجدر الإشارة هنا إلى أن التركيب في الطبقة الأولى التي تتمحور حول الرؤى والأطر الفكرية واللغوية الذاتانية والموضوعية هو الآخر يجعل الباحث أمام عقبات أساسية من جملتها أن هذا التركيب هل يجب أن يصاغ أولاً في الإطار الفكري واللغوي للباحث المسلم أو يصاغ ابتداءً في الإطار الفكري واللغوي للطرف المقابل، أي العالم الغربي؟^٢ والعقبة الأخرى هي كيفية اختيار النموذج الميثودولوجي المناسب، إذ بما أن معظم النماذج الميثودولوجية ذات طابع غربي - مستوحاة من الفكر الغربي - سوف يواجه الباحث المسلم ذات الإشكاليات التي أشرنا إليها آنفاً ضمن مبحث الرؤية الموضوعية، لكن رغم ذلك يبدو أنه مضطرّ لاختيار أحد هذه النماذج الغربية كنقطة انطلاق لبحثه، وعندما يتم إنتاج نماذج ميثودولوجية محلية - في المجتمعات الإسلامية - ففي هذه الحالة ينبغي للباحثين تقييمها ومعرفة مدى فاعليتها كي يعتمدوا عليها لدراسة وتحليل واقع العالم الغربي.^٣

الجدير بالذكر هنا أن سعي الباحث المسلم إلى مواجهة الفكر الغربي وفق أسلوب دياكتيكي نقدي بالاعتماد على النماذج الميثودولوجية الغربية، سوف يفتح له آفاق جديدة ويفسح المجال له للتعامل مع الموضوع بأسلوب فاعل، لذا نعتقد بأن الرؤية التركيبية لها القابلية على احتواء العديد من النماذج الميثودولوجية ضمن الأطر الفكرية واللغوية الثلاثة،^٤ وسوف نسلط الضوء هنا على إحداها، وهي الميثودولوجيا الفينومينولوجية.

١. هذا التركيب يجعل الباحث أمام عقبتين أساسيتين، إحداها ترجمة النصوص والمصطلحات، والأخرى كيفية التنسيق فيما بينها.

٢. نرى من الأنسب والأفضل أن يبدأ التركيب المشار إليه في النص من الإطار الفكري واللغوي للباحث المسلم.

٣. من جملة النماذج الميثودولوجية المطروحة في العالم الإسلامي، منهجية ابن خلدون ذات الطابع التاريخي والاجتماعي إلى جانب ما هو موجود من قابليات ميثودولوجية في باطن التراث الإسلامي مثل المنهجية الفاعلة التي اعتمد عليها صدر الدين الشيرازي والتي تعتبر عقلية ذات طابع شهودي.

٤. المقصود من هذه الأطر: الإطار الفكري واللغوي الذاتاني، والإطار الفكرية واللغوي الموضوعي، والإطار الفكري واللغوي المركب كليهما.

نموذج ميثودولوجي: ميثودولوجيا فينومينولوجية مركبة

الفينومينولوجيا^١ هي واحدة من الأسس المعتمدة في الميثودولوجيا الغربية حيث تندرج في باطن النموذج التفسيري، وسوف نعتمد عليها في بحثنا لطرح أنموذج ميثودولوجي في رحاب رؤية تركيبية ضمن الطبقة الأولى من الطبقات المشار إليها سابقاً، أي الإطار الفكري واللغوي.

الجدير بالذكر هنا أنّ النموذج الميثودولوجي الفينومينولوجي عبارة عن حلقة وصل بين الرؤيتين الذاتية والموضوعية في الفكر الغربي، ومن ثمّ له القابلية على منح الباحث قدرةً على امتلاك معرفة موضوعية نقدية في نطاق فكري مشترك؛ ممّا يعني أنّ الفينومينولوجيا بمثابة منهجية تؤكّد على إحدى الظواهر (المواضيع)^٢، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع كما يلي:

النوع الأول: فينومينولوجيا استعلائية

النوع الثاني: فينومينولوجيا وجودية

النوع الثالث: فينومينولوجيا هرمنيوطيقية^٣

الموضوع الأساسي في النوع الأول هو كيفية ظهور العالم في ذهن من يدركه، أي كيفية إدراك المدرك لما يحول حوله في عالم الوجود^٤، والموضوع الأساسي في النوع الثاني هو كيفية صياغة الظواهر في رحاب وجود الذات والغير والعالم، وقد وصف الفيلسوف مارتن هايدغر هذا النوع من الفينومينولوجيا بإدراك الإنسان كيفية الوجود في الكون^٥، وأمّا الموضوع الأساسي في النوع الثالث فهو كيفية صياغة المعنى حين مواجهة الطرف الآخر الذي هو عالم

1 . Phenomenology

٢. أندريه دارتيغ، *بديار شناسي چیست؟* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمود نوالي، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨، ص ٣.

٣. سيد صادق حقيقت، *روش شناسي علوم سياسي* (باللغة الفارسية)، ص ٢٩٤.

٤. إدموند هوسرل، *بديه شناسي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ١٩٩٤، ص ٢٥.

٥. جيف كولنيز - سيلينا هاوارد، *هايدغر* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية صالح نجفي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات پردیس دانش و شیرازه، ٢٠٠٦، ص ٥٩.

النصّ أو الذات بنفسها ضمن مراحل تأريخية مختلفة، وقد أكّد الفيلسوف بول ريكور في هذا السياق على أنّ كشف المعنى عادةً ما يسوق الباحث إلى امتلاك فهم أكثر عمقاً ودقّة إزاء الموضوع المطروح للبحث.^١

ننوّه هنا إلى أنّ الفينومينولوجيا الاستعلائية المطروحة من قبل الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل هي المرتكز الأساسي في بحثنا، إذ على ضوءها يمكن للباحث المسلم امتلاك معرفة ذاتانية وموضوعية لواقع العالم الغربي، فقد أكّد هوسرل في رحابها على أنّ معرفة إحدى الظواهر (المواضيع) تتحقّق ضمن أربع مراحل أساسية هي كالتالي:

المرحلة الأولى: أبوخية (توقّف أو سلب)^٢

المقصود من الأبوخية التي طرحها هوسرل هو التوقّف أو السلب أو الانتظار أو تعليق الحكم إزاء إحدى الظواهر أو المواضيع، أي التقليل الفينومينولوجي بمعنى تقييد نطاق الموضوع.^٣

المرحلة الثانية: تخفيض (ردّ ماهوي أو صوري)^٤

المقصود من التخفيض الفينومينولوجي هو فهم التجربة الواقعية للموضوع واعتبار هذا الفهم بمثابة أمر كلي انتزاعي.

المرحلة الثالثة: تأسيس أو تكوين^٥

المقصود هنا هو التأسيس أو التكوين الفينومينولوجي للموضوع الإستيمولوجي.

المرحلة الرابعة: إدراك حدسي^٦

الباحث ضمن هذه المرحلة يدرك موضوع البحث عن طريق الحدس أو الشهود.^٧

١. جان غروندين، هرمونيك (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد رضا أبو القاسمي، ص ٩٤.

2. Apoche - Reduction

٣. تشاد كاووزر، مباني فلسفه راديكال (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فؤاد حبيبي وأمين كرمي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ٢٠١٨، ص ٢١.

4. Eidetic Reduction

5. Constitution

6. Intuiting Essences

٧. جورج ناخنيكيان، مقدمه مترجم انكليبي در ايده پايده شناسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد

بإمكاننا توسيع نطاق الأسس الفينومينولوجية التي طرحها هذا الفيلسوف الغربي لاستنباط أنموذج ميثودولوجي يمكن للباحث المسلم على أساسه أن يطرح مراحل مختلفة في عملية بيان المواضيع والظواهر غير الغربية وفق مواضيع وظواهر غربية، ثم على أساس هذا الأنموذج الميثودولوجي تبدأ عملية الإدراك وفق بحث علمي منتج وفاعل ثم يتواصل هذا الإدراك ويستقرّ كفهم معتبر وثابت ضمن مراحل تشذيرية دياكتيكية.

وفقاً لهذا النمط المقترح يكون الباحث - صاحب التجربة - بمثابة موضوع ارتكازي لعملية الإدراك، حيث يبادر في بادئ الأمر إلى تقييم موضوع بحثه استناداً إلى فرضياته الارتكازية، وهذا يعني أن الباحث المسلم من حيث كونه باحثاً يتعامل مع واقع العالم الغربي على أساس الأطر الفكرية واللغوية الموجودة لديه والتي اكتسبها من تراثه الإسلامي ضمن مواجهة الفكر الغربي، إذ بمجرد ابتداء أول مواجهة فكرية بين الشرق والغرب تنشأ لدى صاحب الإدراك - الباحث المسلم - صورة أولية للعالم الغربي، ثم شيئاً فشيئاً تتضح له بعض المفاهيم والمدايل الغربية.

الباحث المسلم بصفته موضوعاً للإدراك له الحق بأن ينتقد مظاهر العالم الغربي في بادئ الأمر وفق فرضياته المستوحاة من التراث الإسلامي، وهذه المرحلة هي الأولى طبعاً في عملية البحث العلمي وليست الأخيرة، ففي المرحلة التالية ينبغي ترجمة أو تفسير التحليل الذي يطرحه المفكرون الغربيون لتراثهم الفكري والثقافي ونقله إلى لغته الخاصة.

الجدير بالذكر هنا أن الباحث المسلم بصفته موضوعاً لعملية الإدراك فهو عادةً ما يستكشف أبعاداً أنطولوجية جديدة خلال مراحل البحث والتحليل والنقد، وإثر ذلك تتضح له الصورة الحقيقية لما ذكره في بادئ الأمر بحيث يدرك كافة معالم الموضوع على أساسها ولربما يبادر إثر ذلك إلى تغييرها، وهذه المرحلة في الحقيقة هي ذات مرحلة الإدراك أو المعرفة العميقة بالموضوع، وفي رحابها يتمكن الباحث المسلم من معرفة واقع العالم الغربي وتصبح له القدرة على تقييم تراثه الفكري والثقافي ضمن نطاق تحليلي نقدي، لذا يجب عليه في هذه الحالة أن

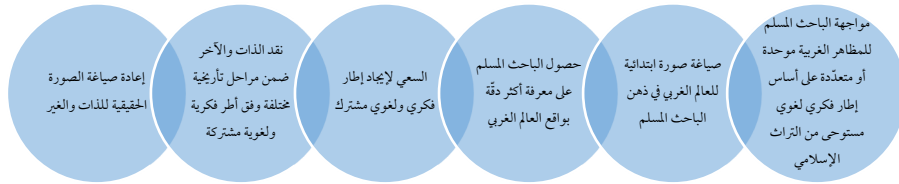
يتجاوز نطاق فكره ولغته ليلج في نطاق فكري ولغوي جديد يصوغه بنفسه بحيث يكون مشتركاً بين الذات والغير، ومن المؤكّد أنّ نطاقاً كهذا يتراوح بين الشدّة والضعف وفقاً لقابليات الباحث وطبيعة موضوع البحث، فلربّما تكون فيه أوجه اشتراك كثيرة أو قليلة ضمن عملية التغيير التي واجهها؛ وإثر ذلك يعتمد على هذا الإطار الفكري واللغوي الجديد كي يقوم بأمرين في بادئ الأمر، هما كالتالي:

١. استكشاف أوجه الشبه والاختلاف بين الذات والغير، أي بين شخصية المسلم والإنسان الغربي، أي بين الواقع الإسلامي والواقع الغربي موحدًا كان أو متعدّدًا.

٢. تقييم الذات (الإسلامية) وكذلك الآخر (الذات الغربية) في إطار نقدي.

هذه العملية البحثية التي تشهد مواجهة بين الذات والآخر يجب أن تنطلق من نقطة معينة ثمّ تتواصل وفي رحابها يبادر الباحث إلى إيجاد تغييرات على الصورة المطروحة للواقع الغربي ضمن إطار فكري ولغوي مشترك بحيث يطرح فهمًا إزاء واقعه والواقع الآخر، ومن المحتمل أيضًا أنّ كلّ مواجهة من هذا النوع تسفر عن حدوث تغييرات على الصورة الأولى للذات وللآخر كذلك على عملية النقد التي تطرح في هذا السياق، ولربّما تسفر المواجهة عن تعميق للرؤية السابقة وليس تغييرها، فكلّا الاحتمالين مطروحان.

من الممكن بيان الأنموذج الميثودولوجي الفينومينولوجي المعتمد ضمن إطار فكري ولغوي مركّب - ذاتاني وموضوعي - ضمن المخطّط التالي:



بشكل عامّ هناك سؤالان أساسيان يطرحان بخصوص هذا الأنموذج الميثودولوجي، هما ما يلي: ما هي المفاهيم والأطر الفكرية واللغوية التي ينبغي للباحث المسلم الاعتماد عليها لدراسة وتحليل واقع العالم الغربي؟ وهل هناك مفاهيم محايدة يمكن الاعتماد عليها؟

المعرفة وفق النموذج الميثودولوجي الفينومينولوجي تبدأ انطلاقاً من واقع الباحث المسلم بصفته المستكشف للموضوع، ممّا يعني أنّ أوّل تعامل معها يحدث في رحاب الإطار الفكري واللغوي المستوحى من التراث الإسلامي والذي نشأ الباحث المسلم في رحابه وصيغت منظومته الفكرية على أساسه، لذا فالمفاهيم والآراء والأطر اللغوية والفكرية التي يعتمد عليها في هذه الحالة ذات ارتباط وطيد بزمان ومكان تجربته الفكرية، لكن هذا الأمر وحده لا يعتبر بداية الطريق وفي الحين ذاته ليس نهايته، وعلى هذا الأساس ينبغي للباحث المسلم أن يبادر إلى تنقيح أو نقد المفاهيم والمصطلحات والأطر الفكرية واللغوية التي تدور منظومته الإبيستيمولوجية في فلكها كي لا يقع في فخّ التقليد المبالغ فيه ويتمكّن من مواصلة عملية البحث العلمي ضمن الإطار الفكري واللغوي الأولي، ولا شكّ في ضرورة أن يكون هذا التنقيح والنقد فاعلاً ومتواصلاً. في الخطوة التالية ينبغي له قراءة واقع العالم الغربي وفقاً للأسس الغربية الذاتية في رحاب المبادئ والرؤى الغربية بتنوّع أنماطها وتعدّدها بحيث يستخرج منها مفاهيم ومصطلحات يتّخذها كمصدر أساسي لبيان تفاصيل الموضوع ونقد الواقع الغربي في آنٍ واحدٍ كذلك يمكن أن يعتمد عليها لنقد ذاته ومنظومته الإبيستيمولوجية والفكرية، وبعد ذلك يعتمد عليها كمصدر لنقد سائر القضايا الذاتية والتابعة للغير في رحاب أطر تاريخية وثقافية متنوّعة مع تنوّع المجتمعات البشرية، وعلى هذا الأساس يعيد قراءة تفسيره وتفسير الآخرين بخصوص ذاته - الفكرية الإسلامية - وقيّمها بأسلوب نقدي، وفي نهاية المطاف يبادر إلى تدوين إطار فكري ولغوي جديد يتّخذ كوسيلة للتعامل مع واقع ذاته الإسلامية وواقع العالم الغربي عن طريق تداول المفاهيم والمصطلحات المستوحاة من التراث الذاتي والتراث الغربي، وهكذا تتواصل هذه العملية الديالكتيكية بحيث تُستبدل كلّ معرفة بمعرفة جديدة، ويُستبدل كلّ نقد بنقد جديد.

خلاصة البحث

تطرّقنا في هذه المقالة إلى شرح وتحليل ثلاثة آراء أو أسس ميثودولوجية يمكن الاعتماد عليها لمعرفة واقع العالم الغربي، وعلى ضوءها تمّ شرح وتحليل ثلاثة أطر فكرية ولغوية مختلفة يمكن

الاعتماد عليها في هذا المضمار.

كلّ واحد من هذه الآراء له نقاط ضعفه وقوته، إذ لا يمكن الاعتماد على الرؤيتين الذاتانية أو الموضوعية فقط لكسب معرفة موضوعية فكرية شاملة ذات طابع نقدي إزاء الغرب، ممّا يعني أنّ معرفة واقع الغرب متقوّمة على إطار فكري ولغوي مغلق، ونتيجة ذلك تضائل القيمة العلمية للآراء المشار إليها بحيث لا يتقبّلها سوى من يعتقد بالإطار الفكري واللغوي المرتبط بها.

في مقابل الرؤيتين الذاتانية والموضوعية هناك رؤية تركيبية فحوها مزج الأطر الفكرية واللغوية الذاتانية مع الأطر الفكرية واللغوية الموضوعية، حيث يعتمد الباحث في رحابها على منهج ديالكتيكي يهدف التقليل من نقاط ضعف الاعتماد على أحد الإطارين المذكورين كي يقترب أكثر من تحقيق معرفة موضوعية فكرية ونقدية مشتركة إزاء الغرب.

هذه الرؤية التركيبية التي تشترك فيها الميثودولوجيتين الذاتانية والموضوعية ليست هي نقطة النهاية في البحث العلمي، كما لا يقصد منها أن تصبح فقط مرتكزاً للطرح رؤى أو ميثودولوجيات جديدة، بل لا بدّ أن تصبح منطلقاً لقبول نماذج ميثودولوجية تركيبية جديدة؛ وإلى جانب ذلك ينبغي للباحث المسلم أن يبتدع ميثودولوجيا محلّية جديدة أو ينسّق بين ما في تراثه الديني والاجتماعي من ميثودولوجيات متعدّدة مع بعضها أو مع ما هو موجود في التراث الفكري الغربي، وفي هذا السياق عليه أن يصوغها بنحوٍ لا يتجاهل فيه موضوعية القضايا المطروحة للبحث من حيث كونها فكرية شاملة وقابلة للتحليل والنقد، وهذا الأمر بطبيعة الحال يقتضي الحياد والتجرّد عن الذات أو عن التبعية الفكرية والثقافية للغير.^١

لتحقيق هذا الهدف يجب على الباحث اجتناب النزعة المطلقة - الحتمية الفكرية - بحيث يكون

١. التمرکز على الذات أو على الغير عادةً ما يشير إلى شعور الباحث بأفضلية ما لديه من مبادئ أنطولوجية وإبستمولوجية أو ما لدى غيره، وهذا الأمر بكلّ تأكيد تترتّب عليه آثار سلبية، ففي رحاب التمرکز على الذات عادةً ما يتجاهل الباحث نقاط الضعف الكامنة في منظومته الإبستمولوجية ومبادئه الفكرية ويتوهم بأنّه في غنى عمّا لدى غيره، ناهيك عن أنّه في رحاب التمرکز على الغير يغفل عن نقاط الضعف الموجودة في المنظومة الإبستمولوجية لهذا الغير ناهيك عن أنّه ينحسر كرامته وهويته الأصيلة.

انفتاحياً أمام كل نقد يطرح عليه سواء من باطن منظومته الفكرية أو من خارجها، لأن صياغة رؤية مشتركة تقتضي معرفة نقاط الضعف والقوة سواء للذات أو للآخر؛ وفي هذا السياق ينبغي له الالتفات إلى أن القضايا الذاتية ليست من نمط واحد، بل متنوعة ومتعددة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الآخر، لذا لا يجدر به التعامل مع موضوع بحثه من منطلق أن الذات من نمط واحد أو الآخر من نمط واحد، بل يجدر به مراعاة التعدد والتنوع في هذا المضمار.

بناءً على ذلك يجب أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع التجارب التي يشهدها مجتمعه الإسلامي وكذلك التجارب التي يشهدها المجتمع الغربي، لأن المسلمين رغم اشتراكهم في دين واحد وتراث إسلامي موحد لكن لكل فئة ومجتمع تأريخه الخاص وثقافته التي تميزه عن غيره، وهكذا هو حال المجتمعات الغربية، إذ كل مجتمع غربي له تأريخه وثقافته اللذين يميزانه عن غيره؛ وإثر ذلك عادة ما يواجه الباحث صعوبة في الملمة شتات هذا التنوع التاريخي والثقافي وفهرسة مختلف التجارب التي خاضتها المجتمعات بشتى مشاربها الفكرية، ومن ثم يصعب عليه تبني رؤية إزاء واقع العالم الغربي تتقوم على مبادئ مشتركة وثابتة، ناهيك عن أن قابلية التراث الفكري والثقافي للنقد يتطلب رفع كفاءة الباحث علمياً ويفرض عليه أن يتجرد من كل تعصب وانحياز كي يتمكن من طرح تعريف صائب لذاته وكل ما يتعلق بها.

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي أن الباحث المسلم الذي يسعى إلى استكشاف واقع العالم الغربي وفق ميثودولوجية موضوعية قابلة للتحليل والنقد وتتقوم على مبادئ فكرية مشتركة، لا بد له أولاً من صياغة إطار فكري ولغوي أكثر فاعلية وتأثيراً وفائدة كي يتاح له المجال في أداء نشاطه البحثي ببسر وسهولة، لأن المعرفة لا يمكن أن تتحقق لأي إنسان ما لم يتبنى إطاراً فكرياً ولغوياً محدداً ضمن أسس ميثودولوجية خاصة؛ فقد ذكرنا في تفاصيل البحث أن الأطر الفكرية واللغوية هي التي تحدّد نطاق وأبعاد وحتى ماهية موضوع البحث.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن التضاد المحتمل بين الأطر الفكرية واللغوية الذاتية والأطر الفكرية واللغوية الموضوعية لا يمكن حلحلتها ببسر وسهولة، ولا نبالغ لو قلنا إنه دائم لا يزول، وأما إقامة ارتباط دياكتيكي بين هذه الأطر بكلا نوعيها فهي على غرار استخدام

ناظورين في آنٍ واحدٍ والنظر إلى زوايا متعددة من عالم الطبيعة دون التمرکز على موضوع واحد، في حين أنّ الضرورة تحتمّ على الناظر استخدام ناظور واحد كي يشاهد تفاصيل الموضوع المقصود بحذايره دون أن يتشتّت نظره هنا وهناك، ومن هذا المنطلق ينبغي للباحث المسلم الاعتماد على إطار فكري لغوي واحد كي يتمكن من تحقيق هدفه المنشود؛ كذلك تحتمّ الضرورة سلامة العدسات الموجودة في هذا الناظور ونظافتها، لذا لا بدّ للناظر أن يسعى جاهداً للحفاظ على سلامتها ونظافتها، وإن لم تكن كذلك فلا بدّ له من التفكير بحلّ يضمن هذا الأمر.

إذن، إن أردنا تحقيق الهدف المنشود بإمكاننا الاعتماد على بعض الحلول التي من جملتها إبداع مفاهيم ومصطلحات تمنح الباحث قدرةً أكثر على شرح وتحليل المفاهيم والمصطلحات المتعارفة في الثقافة الغربية مثل مصطلح «إمبريالية» الذي يتضمّن مفهوماً يعكس واقع الرأسمالية العالمية ويسوق الذهن نحو هذا المعنى أكثر من مصطلح «استعمار»، وهنا طبعاً لا ينبغي له التخلّي عن الميثودولوجيا التركيبية، بل يجب أن يعتمد على كلا الأمرين.

من البديهي أنّ اللغة عبارة عن عقد اجتماعي، لذا ليس من الضرورة وجود ارتباط ذاتي بين الدالّ والمدلول في المصطلحات، إذ عادةً ما يتقبّل المجتمع كلّ مصطلح جديد يطرح من قبل الأوساط الثقافية والفكرية وغيرها إذا كان ذا قابلية توضيحية مناسبة بحيث يشير إلى المعنى المقصود بوضوح، لذا تعدّ قدرته التوضيحية وازعاً لقبوله من قبل أبناء المجتمع، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلّ مصطلح عادةً ما يحدّد نطاقه الدلالي بواسطة، الأولى المفاهيم والمصاديق التي يشير إليها، والثانية كيفية استخدامه في نطاق معين، لذا إحدى فوائد صياغة مصطلحات جديدة يعين الباحث على الولوج في الجوانب الخفية والمعقدة لموضوع البحث، أي أنّ الباحث المسلم يتمكن من خلالها أن يتغلغل في عمق الواقع الغربي.

على الرغم من قدرة الباحث المسلم على اتّخاذ الأطر الفكرية واللغوية التركيبية كوسيلة إستيمولوجية فاعلة ومؤثّرة وشاملة على صعيد بيان وتفسير مختلف الجوانب الأنطولوجية للعالم الغربي، لكنّها لا تكفي في هذا المضمار، ومن ثمّ فهو بحاجة ماسّة إلى إنتاج نماذج ميثودولوجية محلّية منبثقة من واقع تراثه الإسلامي.

المصادر

۱. عبد الرحمن بن خلدون، *مقدمه ابن خلدون* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد پروين گنابادي، الطبعة الثانية عشرة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ۲۰۰۹.
۲. تیدا سکو تش بول، *تخیل تاریخی جامعه شناسی در بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هاشم آقاجري، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ۲۰۱۳.
۳. أورام سترو، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فريدون فاطمي، الطبعة الثالثة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ۲۰۰۸.
۴. ناتانيل شميدت، *ابن خلدون: مورخ، جامعه شناس، فیلسوف* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام رضا جمشیديها، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية التابع لوزارة التعليم العالي، ۲۰۱۷.
۵. بيرى أندرسون، *گذار از عهد باستان به فتوداليسم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن مرتضوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ثالث، ۲۰۰۹.
۶. بيرى أندرسون، *تبار هاي دولت هاي استبدادي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن مرتضوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ثالث، ۲۰۰۹.
۷. محمد تقی إيمان، *روش شناسي تحقيقات كيفي* (باللغة الفارسية)، الطبعة الثالثة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، ۲۰۱۵.
۸. مهر زاد بروجردي، *روشنفكران ايراني و غرب* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية جمشيد شیرازي، الطبعة الخامسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات فرزانه روز، ۲۰۰۸.
۹. عبد الإله بلقزيز، *عرب و مدرنيته: پژوهشي درگفتار مدرنيست ها* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد محمد آل مهدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات الثقافية والفنية والعلاقات، ۲۰۱۷.

١٠. تيد بنتون - إيان كريب، *فلسفه علوم اجتماعي* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية شهناز مسمي پرست و محمود متحد، الطبعة الثالثة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات آگه، ٢٠١٠.

١١. براهما كاران وآخرون، *روش شناسي فلسفي* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية هانيه مفيدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات تمدن علمي، ٢٠١٨.

١٢. كارل بوبر، *آينده باز است* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس باقري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات علم، ٢٠٠٤.

١٣. كارل بوبر، *حدس ها وابطال ها* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رحمت اله جباري، الطبعة الثالثة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الشركة المساهمة للنشر، ٢٠١٨.

١٤. روجر تريغ، *فهم علم اجتماعي* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية شهناز مسمي پرست، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ني، ٢٠٠٧.

١٥. سيد صادق حقيقت، *روش شناسي علوم سياسي* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات جامعة مفيد، ٢٠٠٦.

١٦. بهاء الدين خرّمشاهي، *پوزيتيويسم منطقي* (باللغة الفارسية)، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ٢٠١٠.

١٧. ألن أف. تشالمرز، *چيست علم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، الطبعة الثامنة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨.

١٨. أندريه دارتيغ، *پديد ارشناسي چيست؟* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمود نوالي، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨.

١٩. مهدي زماني - رضا تقيان ورزنه، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «*روش استدلال اخلاقي از دیدگاه هیر*»، نشرت في مجلة *بحوث أخلاقية الفصلية*، السنة الثانية، العدد الثالث، الصفحات ١٧٩ - ١٩٣، ٢٠١٢.

٢٠. باقر سارو خاني، *روش هاي تحقيق در علوم اجتماعي: روش هاي كمي، آمار پيشرفته* (باللغة الفارسية)، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ديدار، ٢٠٠٦.

۲۱. عبدالکریم سروش، مقدمه در کتاب تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة عبد الکریم سروش، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات صراط، ۲۰۰۷.
۲۲. إدوارد سعید، شرق شناسی (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة لطف علی خنجی، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات أمير كبير، ۲۰۰۷.
۲۳. سعید بابی، هراس بنیادین: اروپا مداري و ظهور اسلام گرايي (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة غلام رضا جمشیدیا و موسی عنبري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات جامعة طهران، ۲۰۰۰.
۲۴. کاووس سید امامی، پژوهش در علوم سیاسی (بالغة الفارسیة)، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية التابع لوزارة التعليم العالي وجامعة الإمام الصادق؟، ۲۰۰۸.
۲۵. جوزیف شاؤولر، مقدمه اي بر تجربه فرهنگ عمیق (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة عبد العزيز تاتار، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ۲۰۱۷.
۲۶. ایفان شیرت، فلسفه علوم اجتماعی قاره اي: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة هادی جلیلی، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ني، ۱۹۹۸.
۲۷. حسین شیخ رضائی - أمير حسين كرباسي زاده، آشنایی با فلسفه علم (بالغة الفارسیة)، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هرمس، ۲۰۱۷.
۲۸. تشاد کاووزر، مبانی فلسفه رادیکال (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة فؤاد حبیبی و أمين کرمي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ۲۰۱۸.
۲۹. میري فولبرغ - تیدا سکاتش بول، مسیرهاي مقدر: جامعه شناسی تاریخی پری اندرسون در بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة هاشم آقاجري، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مرکز، ۲۰۱۳.
۳۰. جولیان فروند، نظریه های مربوط به علوم انسانی (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة علی

محمد كاردان، الطبعة الخامسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الجامعة، ٢٠٠٨.

٣١. ٢٩. أوفافليك، درآمدي برتحقيق كيني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هادي جليلي، الطبعة التاسعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ني، ٢٠١٧.

٣٢. برايان في، پارادایم شناسي علوم/انسانی (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مرتضى مرديها، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٤.

٣٣. جيف كولنز - سيلينا هاوارد، هايديگر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية صالح نجفي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات پردیس دانش و شیرازه، ٢٠٠٦.

٣٤. مسعود كوثری، روش كمي در كتاب رهيافت و روش در علوم سياسي (باللغة الفارسية)، تحت إشراف عباس منوچهری وآخرون، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨.

٣٥. توماس صامويل كوهن، ساختار انقلاب هاي علمي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠١٤.

٣٦. جان غروندين، هرمنوتيك (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد رضا أبو القاسمي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ماهي، ٢٠١٤.

٣٧. دونالد غيليس، فلسفه علم در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن ميانداري، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٨.

٣٨. دانييل ليتل، تبیین در علوم اجتماعي: درآمدي به فلسفه علم الاجتماع (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم سروش، الطبعة الرابعة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات صراط، ٢٠٠٧.

٣٩. عباس منوچهری، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ابن خلدون و جامعه شناسي تاريخي معاصر، نشرت في مجلة «مطالعات فرهنگ و ارتباطات» الفصلية، الدورة ١٧، العدد ٤، الصفحات ٣٤١-٣٥٧، ٢٠٠٧.

٤٠. جورج ناخنيكيان، مقدمه مترجم انكليسي در *ايدہ پديده شناسي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ١٩٩٤.

٤١. لطف الله نبوي، مباني منطق و روش شناسي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات جامعة تربيت مدرس، ٢٠٠٥.

٤٢. ناصيف نصّار، *انديشه واقع گراي/ابن خلدون* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يوسف رحيم لو، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٨٧.

٤٣. محسن نيازي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: روش هاي تحقيق تلفيقي: جنبش سوم روش شناسختي در علوم اجتماعي، نشرت في مجلة «مطالعات اجتماعي ايران»، الدورة ٥، العدد ٢، الصفحات ١٥٨ - ١٨١، ٢٠١١.

٤٤. إدموند هوسرل، *ايدہ پديده شناسي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ١٩٩٤.

1. Feyerabend, paul (1975) *Against Method*, London: Vestro.

2. Popper, Karl (2005) *The logic of Scientific Discovery*, NewYork& London: Routledge.

الاتجاهات الحضارية في الاستغراب^١

حبيب الله بابائي^٢

الخلاصة

لقد صدر الكثير من الأعمال في الدراسات الاستغرابية على مختلف الاتجاهات، بيد أن الغالب عليها هو الاتجاه الفلسفي، والسياسي في بعض الأحيان، وقد تشتمل في بعض الموارد على الاتجاه التاريخي. وإن الذي تم تأليفه في الاتجاه الحضاري إلى الغرب، كان موضوعه في الغالب هو تاريخ حضارة الغرب، وهو إلى ذلك يكتب بأقلام الكتّاب الأوروبيين والأمريكيين، وليس تحليلاً للموضع الموجود حالياً في الغرب من قبل المحققين المسلمين من غير الغربيين. وسوف نسعى في هذه المقالة إلى البحث التوصيفي والتحليلي للدراسات الحضارية الغربية في العالم الإسلامي، لكي نكون أولاً: قد تعرّفنا على التيارات الاستغرابية ذات الاتجاه الحضاري في العالم الإسلامي المعاصر، ونكون ثانياً: قد أشرنا إلى مختلف المسائل الحضارية في هذا النوع من الاستغراب. إن هذه المقالة - بالإضافة إلى الاهتمام بالأعمال الاستغرابية التي صدرت عن مفكرين، من أمثال: مالك بن نبي في كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة)، وعلي شريعتي في كتابه (خصائص القرون الجديدة)^٣، وحسين نصر في كتابه (الإسلام وأزمات الإنسان المعاصر)^٤، وعبد الوهاب المسيري في كتابه (الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان)، وطه

١. تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ مساعد ومدير كلية الدراسات الحضارية والاجتماعية في مركز مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية.

٣. عنوانه في الأصل الفارسي (ويژگي های قرون جديد).

٤. عنوانه في الأصل الفارسي (اسلام و تنگناهای انسان متجدد).

عبد الرحمن في كتابه (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية)، وإدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق)، وسمير أمين في كتابه (نحو نظرية للثقافة، نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس)، وساشا دينيا في كتاب (منهج الدراسات الإسلامية في الغرب)^١، وحسن حنفي في كتابه (مقدمه في علم الاستغراب) - تسعى إلى الخوض في اقتراح إطار حضاري في التعرف على الغرب أيضاً. وفي هذا المقترح، بالإضافة إلى «الاستغراب التاريخي / الحضاري» وضرورة تبويب المراحل التاريخية للغرب، والتي تشمل جانباً من الاستغراب الحضاري، وبالإضافة إلى «الاستغراب الموضوعي / الحضاري»، والتأكيد على العناصر المركزية والأصلية في تبويب حضارة الغرب، سوف نعمل من خلال تجميع هذه الأنواع الثلاثة من الاستغراب في مستوى التحليل العام على بحث الاتجاهات الحضارية في معرفة الحضارة الغربية.

الكلمات الأساسية: الاستغراب التاريخي، الاستغراب الموضوعي، الاستغراب المقارن، الاستغراب النقدي، الاستغراب الحضاري.

المقدمة

إن الدراسات المرتبطة بالغرب، وتاريخ الغرب، وتاريخ التفكير الغربي، وتاريخ الحضارة الغربية، ومن ثمّ تاريخ القرن العشرين، وما يحدث حالياً في العالم الغربي الراهن، قد تمّ بشكل وآخر في الغرب نفسه ومن قبل المحققين والمؤسسات الغربية ذاتها، وإن العالم الإسلامي لم يقيم في هذا الشأن بعمل تأسيسي وتحقيقي جدير بالذكر والملاحظة. وبعبارة أخرى: بغض النظر عن أي اتجاه تاريخي واجتماعي وفلسفي وحضاري عن الغرب، فإن التعرف على الغرب يتوقف اليوم في الأساس على معرفة آثار وأعمال كتبها الغربيون بأنفسهم عن أنفسهم. إن الشعوب الشرقية لم ترتعن إلى الغرب في معرفة هويتها الشرقية فحسب، بل وكانت مدينة إلى العالم الغربي حتى في معرفة ذات العالم الغربي وحتى في نقده أيضاً. وعلى هذه الشاكلة فمن الطبيعي أن لا تكون معرفة الغرب، ومعرفة حضارة من الغرب، والمعرفة الانتقادية للغرب، قد تمت من الزاوية

١. عنوانه في الترجمة الفارسية: (روشن شناسی مطالعات اسلامی در غرب).

الإسلامية، ولا حتى من زاوية الإنسان الشرقي، بل من زاوية الإنسان الغربي والتفكير الحديث. وبعبارة أوضح: إننا في التعرّف على الغرب، بل وحتى في نقد الغرب أحياناً قد تعرّضنا إلى نوع من الاستغراب. وإن ما كتبه الدكتور حسين نصر في هذا الشأن جدير بالملاحظة والتدبر. فقد ذكر في كتاب (الشباب المسلم والعالم المتجدّد) في معرض الحديث عن غياب الاتجاه الوطني والإسلامي في معرفة الغرب في العالم الإسلامي، قائلاً:

«إن الجزء الأكبر من العالم الإسلامي لا يزال مفتقراً إلى الفهم والإدراك العميق للغرب، في حين أنه قد تأثر بعمق بأنواع الآراء والأفكار والمنتجات والمظاهر والسلوكيات الوافدة من العالم الغربي، ابتداء من السيارات إلى الحواسيب، ومن السينما إلى الأدبيات، أو من الآراء الفلسفية إلى الاقتصاد. فلا زالت أمواج الأفكار والقيم الغربية تضرب سواحلنا الشرقية وعالمنا الإسلامي - عبر وسائل التواصل الاجتماعي والإعلام وسائر الطرق الأخرى ونقل المعلومات - دون هوادة. إن المطلوب وغير المتوفر ليس هو الاطلاع حول الغرب أو المسلمين الذين يحتكّون بالغرب، وإنما هو إدراك ومعرفة للجذور الثقافية ولآراء وأفكار العالم الغربي من وجهة نظر إسلامية، وهذا الإدراك وهذه المعرفة هي وحدها التي يمكن أن تكون أداة ضرورية للمواجهة والمقابلة مع تعارضات الغرب الجديد وإعداد إجابة إسلامية عليها تضعها بين أيدي المسلمين.^١»

إن الذي نحن بصدد بيانه في هذه المقالة هو الخوض في جانب من مسائلنا الاستغرابية، ودراسة وتحليل الاتجاهات الحضارية في معرفة العالم الغربي. إن التدبر في وضع معرفتنا وإدراكنا للغرب وأنواع معرفتنا للغرب، سيشكل أرضية لوعينا وإدراكنا الذاتي لنقاط ضعفنا والصعوبات التي تقف أمامنا في مواجهة الغرب والحضارة الغربية ونقد الغرب، ومن ثم تنظيم وتغيير علاقات وسلطة وهيمنة العالم الغربي في قبال العالم الإسلامي. إن الذي سيرد ذكره في هذه المقالة عبارة عن مدخل لكمية كبيرة من الكتابات والأعمال القديمة والجديدة في حقل

١. نصر، حسين، *جوان مسلمة وديني متجدد* (الشباب المسلم والعالم المتجدّد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى أسعدي، ص ١٩١، نشر طرح نو، تهران، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

الغرب، ومن ثم غريزة الاتجاهات الحضارية في معرفة الغرب، وبعد ذلك يتم البحث عن الاتجاهات الإسلامية / الحضارية في معرفة الغرب ونقده.

ومن الجدير ذكره أن المسلمين قد اجتازوا مرحلتين في المواجهة مع الغرب، وهما:
أ) مرحلة فهم الغرب، دون التأثير بالأفكار والتصورات الغربية. وقد كان عدم التأثير في هذه المرحلة (عصر الترجمة) يعود سببه إلى ثقة المسلمين في حينها بأنفسهم، وإلى إمكانيةهم المعرفية والمنهجية.

ب) مرحلة الخشية والخوف من الغرب، والرعب من الأفكار والسلوكيات الغربية التي تزامنت مع تخلف وانحطاط المسلمين، واقرنت بانهايار الخلافة الإسلامية، وتفوق وتقدم الغرب في حقل العلوم والاكتشافات.

وفيما يتعلق بالمواجهة الثانية مع الغرب بدأ المسلمون حركتين مختلفتين من الناحية العقلية:

أ) حركة العقل المرتعب، والذي كان يسير على خطين، وهما:

١. التحذير من الاستغراب (رشيد رضا، وجلال آل أحمد).

٢. مقاومة الاستغراب والدعوة إلى الحفاظ على الهوية القومية والوطنية والدينية في

مواجهة الآخر (محمد عبده، وأحمد عزت باشا، أو محمد إقبال اللاهوري).

ب) حركة عقل التغيير والتحول، وقد تطوّرت هذه الحركة بدورها عبر مسارين، وهما:

١. العمل على توفير المعطيات الحضارية للغرب مع المبادئ الإسلامية (مثل: الطهطاوي).

٢. مسار النقل والاقتراس أو الغربنة (مثل: طه حسين، وإسماعيل مظهر، ونامق كمال،

ومدحت باشا، ورضا خان). ويرى حسان عبد الله حسان ظهور مسار آخر من

المواجهة مع الأفكار الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد، وقد

قامت هذه المواجهة من البدء بالذات والانطلاق من الدوافع الذاتية التي تبلورت

من أجل الوصول إلى نوع من التبصّر والبصيرة المدنية (مرتضى المطهري، ومحمد

حسين الطباطبائي، ومحمد باقر الصدر، وعلي شريعتي، وإسماعيل فاروقي، ومراد

هوفمان، ومنى أبو الفضل). ولم تكن هذه الرؤية قائمة على الخوف أو التلفيق

والمقارنة مع الفكر والحضارة الغربي، وإنما كانت تقوم على رؤية حضارية. وقد

اشتملت هذه الرؤية الحضارية على ثلاثة عناصر هامة، وهي:

١. الرؤية المنفتحة على الآخر.

٢. التأكيد على الذات وضرورة الانطلاق منها.

٣. إحياء الحضارة الذاتية.

تعريف «الغرب» في الاستغراب

على الرغم من وجوب أخذ تاريخ الغرب القديم والغرب العريق في حالة التعرّف على الغرب أيضاً، بيد أن الذي يتمّ التأكيد عليه في هذه المقالة من الاستغراب هو الغرب الجديد الذي تبلور بعد عصر النهضة. وكذلك على الرغم من أن المراد من الغرب في الغالب هو الغرب الثقافي والحضاري، إلا أن الأبعاد الثقافية والحضارية للغرب غالباً ما تجلّت ضمن جغرافيا محددة، ويمكن البحث عن المصادق الكامل لها في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. من هنا فإن المصاديق الخارجية للتغريب سوف تتمثل في المجتمعات والبلدان الواقعة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية.

ومن الجدير ذكره بطبيعة الحال أن الحضارة الغربية - مثل سائر الحضارات الأخرى - تحتوي على مركز وعلى محيط، وإن محيط كل حضارة إنما هو في الواقع يمثل الاعتبار الحضاري الذي يمكن لكل حضارة أن تعمل من خلاله على توسيع نموذجها الحضاري وتصديره إلى خارج حدودها الحضارية، وتوجد لنفسها بذلك اعتباراً ومرجعية. إن مركز كل حضارة (نيويورك على سبيل المثال)، يمثل المساحة اليقينية والحد الأكبر لتلك الحضارة (مثل حضارة الغرب)، وإن حاشية ومحيط تلك الحضارة (اليابان على سبيل المثال) يمثل مساحة طيفية وتشكيكية وفي بعض الأحيان الحد الأدنى لحضارة مثل الحضارة الغربية.

وعليه هناك نوع آخر من الاستغراب الذي ينطلق من الغرب ويتمركز في الشرق. وفي هذه الرؤية «المنطلقة من الغرب إلى الشرق»، هناك بعض الفروق بين التكنولوجيا في العالم الإسلامي وبين التكنولوجيا في الغرب^١. إن الطب الحديث في العالم العربي يختلف عن الطب

١. يروي حسين نصر في هذا الشأن حكاية أشار فيها إلى التكنولوجيا القادمة إلى إيران واختلافها عن التكنولوجيا المتبقية في الغرب، حيث قال: لقد دعوت إيفان إيليتش إلى إيران في عقد السبعينات [من القرن

الحديث في أمريكا، وإن نظرية التكامل تعدّ في البلدان الإسلامية مجرد نظرية، في حين أن هذه النظرية في الغرب تعد ثقافة، بل وتعتبر أساساً للنظم والنظام العالمي^١. كما أن الجنس في بلد مثل إيران رغم توفره لم يتحوّل إلى صناعة، في حين أن الجنس المخالف والجنس الموافق (الشذوذ الجنسي) قد تحوّل في العالم الغربي إلى صناعة. بالنظر إلى هذا النوع من التفكير فإن الاستغراب النقدي حيث نروم نقد الغرب المتبقي في الغرب، والاستغراب النقدي حيث نروم

العشرين للميلاد] وعقدنا اجتماعاً هادفاً حضره عدد من كبار المسؤولين في الدولة من وزارة الاقتصاد والصناعة وما إلى ذلك، وكانوا مسؤولين عن مختلف النشاطات التي تحتاج إلى تكنولوجيا. وقد تحدّث إيفان إيليتش في هذا الاجتماع عن أهمية التكنولوجيات التقليدية ومقارنتها بالتكنولوجيات الحديثة. وضرب لذلك مثلاً بالمرافق الصحية، وقال: لو أن جميع السكان في القارتين الآسيوية والأفريقية امتلكوا ذات المرافق الصحية التي تمتلكها المجتمعات الصناعية في الغرب، فعندها سوف يتم القضاء على النظام المائي في الكثير من مناطق الأرض. فأصابت الجميع حالة من الحيرة والذهول. كانوا بأجمعهم من المدراء الإيرانيين الذين تلقوا تعليمات عالية، وكان بعضهم على مستوى وزراء سبق لهم أن درسوا في أرقى الجامعات الغربية، ولهذا السبب بالتحديد لم يعيروا اهتماماً لكلمات إيفان إيليتش. (انظر: نصر، حسين، *اسلام علم مسلمانان وفن آوري، نصر در گفتگو با مظفر اقبال* (الإسلام العلم المسلمون والتقنية، حسين نصر في حوار مع مظفر إقبال)، ص ١٠٣، انتشارات اطلاعات، ١٣٩٠ هـ ش). (مصدر فارسي).

١. تذهب منى أبو الفضل إلى القول بأن فكرة الصراع كامنة في ذات النموذج الحضاري للغرب. كما أن الصراع ينبثق من الأسس المعرفية للإنسان الغربي ومن تفكيره الأخلاقي أيضاً. ومن هذه الناحية تكون فكرة الصراع منبثقة من الداروينية الاجتماعية، حيث الامتداد الاجتماعي للداروينية الطبيعية. إن قانون بقاء الأصلح القائم على التفكير الدارويني، لا يحدث بين أبناء المجتمع وأحد الشعب فحسب، بل يظهر هذا النوع من التفكير حتى بين الدول أيضاً، ثم يظهر الصراع والصدام لاحقاً. إن الأسلوب الدارويني الذي يعدّ هو المدخل المعرفي الأيديولوجي للغرب في النظرية الاجتماعية يخلّ بالتعايش الاجتماعي. ترى منى أبو الفضل أن هذا الصراع والتصادم لا يبرز في النظام الاجتماعي وتاريخ الحروب والدمار فقط، بل ويظهر حتى بين المفاهيم أيضاً، ومن هنا تأتي الثنائيات المفهومية من قبيل: «القيمة والحقيقة»، و«الواقع والخيال»، و«المادي والروحي»، و«المقدس والمبتذل»، و«النظري والعملي»، و«الفلسفة والعلم»، و«العقل والوحي»، و«الفرد والمجتمع»، و«الدين والدنيا»، و«الثابت والمتغيّر»، و«المادي والمعنوي»، و«الثقافة والحضارة». مقالة «نقد المباني المعرفية لأيديولوجية الغرب» (من وجهة نظر عبد الوهاب المسيري ومنى أبو الفضل) (حسان عبد الله حسان، نقد الأسس المعرفية للأيديولوجيا الغربية: عبد الوهاب المسيري ومنى أبو الفضل نموذجان، ص ٢٠١ - ٢٠٢، الاستغراب، شتاء عام ٢٠١٧ م).

نقد الغرب الوافد إلى الشرق، سوف نحصل على اختلافات كثيرة، وسوف نجد أن مصادر ونماذج ومسائل وأدبيات وغايات هين الأمرين تختلف عن بعضها بشكل كامل.

مفهوم الاستغراب - إن الاستغراب عبارة عن فهم من قبل المسلم الشرقي للهوية التي تربطه بالغرب والتي تنبثق من الأفكار والسياسات والأديان والثقافات والحروب والتحويلات الكبيرة الموجودة في الغرب. إن غاية الاستغراب^١ تكمن في مواجهة التغريب^٢، حيث وظيفته الأهم تكمن في إنهاء المركزية المزعومة لأوروبا، وإعادة الثقافة الأوروبية إلى حدودها الطبيعية. ومن هذه الناحية فإن الاستغراب يختلف عن الاستشراق، كما أنه يختلف عن التجديد والحداثة. إن الاستشراق يهدف إلى الاستيلاء على الشرق أو استعمار الشرق بوصفه موضوعاً، في حين أن الاستغراب يأتي للخروج من سلطة وسيطرة الغرب. فيما يتعلق بموضوع التجديد، فإن الذي يُسمّى اليوم في العالم غير الغربي وكذلك في العالم الإسلامي بوصفه من العلوم الإنسانية (شكلاً من التجديد) والمنظرين في هذه العلوم - الأعم من الفلسفة والتاريخ والسياسة وعلم الاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوجيا ونظائر ذلك - قد تعرّضوا إلى التعريف بالغرب، لم يكن في الواقع معرفة للغرب، وإنما هو نوع من الاغتراب. وفي الحقيقة فإن الذي تمّ تعريفه طوال قرنين من المواجهة مع الغرب بوصفه معرفة للغرب من قبل المصلحين من علمائنا ومفكرينا لم يكن سوى فهم لذوات الغربيين من قبل الغربيين أنفسهم.

مفهوم الاتجاه الحضاري في الاستغراب

طبقاً لمعيار السعة والكثرة، يمكن مشاهدة ودراسة ثلاثة مستويات من التحليل في التاريخ والمجتمع، وهي كالآتي:

١. مستوى العقل والذكاء الذي يرتبط بواقعة.
٢. المستوى الوسيط الذي ينظر إلى واقعة من قبيل الرومنطيقية أو الثورة الفرنسية بوصفها أمراً كلياً.

1. Occidentalism

2. Westernization

٣. المستوى الأعلى الذي ينظر إلى الظواهر على مدى قرن من الزمن بعد ضمّها إلى بعضها، للوصول من خلالها إلى تحليلات كلية^١.

«في هذا المستوى [الكلّي] تسير حركة التاريخ ببطء وتستوعب مساحة زمنية واسعة. وهنا على الرغم من أن الثورة الفرنسية تحظى بأهمية كبيرة، إلا أنها على مدى التاريخ الثوري الليبرالي والمصري العنيف للغرب، لا تعدّ سوى لحظة من الزمن. وفي الأفق الأخير والنهائي يمكن لعلماء الاجتماع أن يقولوا: في هذا المستوى العميق والأخير يمكن مشاهدة الحضارات وهي تمتاز من الأحداث والمنعطفات المحددة لتكامليها. ومن هنا فإن الحضارة لا تعدّ اقتصاداً محدّداً ولا مجتمعاً محدّداً، وإنما هي شيء يمرّ من خلال مجموعة من الاقتصادات أو المجتمعات، وقلما تبدي حساسية تجاه المتغيرات التدريجية. ومن هذه الناحية يمكن الاقتراب من الحضارة ورسم مسارها بشكل دائم^٢»

من الواضح جداً أن مستوى التحليل يشمل على الدوام الطيف الجزئي والكلّي، وإن اختيار كل واحد من هذين الطيفين يقتضي معرفة وأسلوباً خاصاً به. وكما تتجلى الرؤية الجزئية والرؤية الكلية في علم الاجتماع على شكل مستوى التحليل الجزئي (أصالة الفرد) أو مستوى التحليل الكلّي (أصالة المجتمع)، كذلك فإنه في سلسلة العلاقات الدولية وفي تتبّع جذور الصراع في النظام العالمي، يتم التأكيد إما على العامل الإنساني (مستوى التحليل الفردي) أو على الدول / الشعوب (مستوى التحليل الوطني)، أو يتم التركيز على بنية النظام الدولي (مستوى التحليل النظامي). في هذه المساحة من الدراسات الدولية هناك نظريات ترى أن النزاعات القائمة في العلاقات الدولية تنشأ من النزاع بين الحضارات (مستوى التحليل الحضاري)^٣. وعلى هذا المنوال فإن مستوى التحليل - الذي يمثل مساحة رؤية المنظّر إلى العالم

١. پهلوان، چنگیز، فرهنک وتمدن (الثقافة والحضارة)، ص ٤٠٦، نشر في، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. المصدر أعلاه، ص ٤٠٦.

٣. نوروزي، تمدن به مثابه سطح تحلیل (الحضارة بوصفها مستوى تحليلي)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٢٠، ص ١٠٥، ١٣٩٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

- تارة يشمل المساحة الفردية، وفي هذه الرؤية يكتسب الحفاظ على الفرد وتحسين وضع الفرد وإيصالها إلى السعادة أهمية كبيرة، وتارة ينظر هذا التحليل إلى مساحة المجتمع، ويسعى إلى وصف وبيان المجتمع، ويتجه أحياناً إلى رسم المستقبل المنشود للمجتمع، وتارة أخرى يذهب هذا التحليل إلى توسيع مساحته ليشمل النظام السياسي، ويتجه إلى حلّ تعقيدات النظام السياسي وتحسين الوضع السياسي لذلك النظام، وفي بعض الأحيان يتجه المنظر إلى الاهتمام في مستوى تحليله بالحضارة، وعندها سيعمل على التنظير بشأن مستقبل حضارة ما أو حضارات متعددة^١.

وفي هذه المقالة يتم - بالاستلham من معنى الحضارة بوصفها «كينونة كلية» (الحضارة بوصفها من أكثر أنظمة العلاقات الإنسانية كلية) - ملاحظة أهم خصائص الاتجاه الحضاري وهي المتمثلة بـ «الرؤية الكلية» أيضاً. يمكن لنا أن نرسم أبعاداً مختلفة للرؤية الكلية، حيث يحدد كل واحد منها أضلاع الرؤية الكلية التي تشمل الرؤية الكلية الزمانية (الشمولية الزمانية للدراسات الإسلامية والإنسانية)، والرؤية الكلية المكانية (الشمولية المكانية والجغرافية للدراسات الإسلامية والإنسانية)، والرؤية الكلية المضمونية (الشمولية المفهومية والمضمونية)، والرؤية الكلية في الاحتياجات الإنسانية (شمولية الاحتياجات الإنسانية)، والرؤية الكلية الثقافية والإنسانية (الشمولية الإنسانية للمخاطبين). إن كل واحد من هذه الأبعاد والأضلاع يمكن أن تكون مؤثرة للغاية في ضمان الاتجاه الحضاري وفتح آفاق جديدة في فهم الغرب، وتحليل الغرب، والعمل في نهاية المطاف نقد الغرب حضارياً.

الأنواع المختلفة للاستغراب

لقد تبلور الاستغراب على صور مختلفة وعلى مستويات متنوعة وأقسام متفاوتة، ويمكن بيان هذه الأقسام على النحو الآتي:

١. الاستغراب التاريخي.

٢. الاستغراب الموضوعي.

٣. الاستغراب الانتقادي.

٤. الاستغراب المقارن.

٥. الاستغراب التجريبي.

٦. الاستغراب العام أو الاستغراب الجماهيري.

٧. الاستغراب التخصصي أو الاستغراب الجامع.

في الاستغراب التاريخي تتم دراسة المراحل القديمة والعصور الوسطى، والعصر الحديث، ومرحلة ما بعد الحداثة في الغرب، ثم العمل بعد ذلك على الربط والنسبة بين هذه المراحل، والعمل في المنتهى والختام على تقديم صورة جامعة لتاريخ الغرب على مدى ثلاثة آلاف سنة. إن تاريخ الغرب أو الاستغراب التاريخي يتجلى أحياناً من خلال الاتجاه الحضاري، حيث يمكن مشاهدة نماذجه في تواريخ حضارة الغرب (من قبيل: تاريخ الحضارة، لمؤلفه: هنري لوكاس، وقصة الحضارة، لمؤلفه: ول ديورانت، ومسار تكامل العقل الحديث، لمؤلفه: هرمان رندال، وتاريخ الحضارات العام، لمؤلفه: أندريه إيمار وجانين أوبوايه، وحضارة الغرب، لمؤلفه: اشبيل فوغل، وحتى الأطلس التاريخي للعالم، لمؤلفه: كالين مك أيودي). وبطبيعة الحال هناك في البين بعض الكتب والمؤلفات التاريخية التي لا تحيط بجميع المراحل والأدوار التاريخية للغرب، وإنما ترصد حدثاً خاصاً أو تؤكد على مرحلة محددة، وتذكر في تضاعيف التحليلات المرتبطة بالموضوع المركزي للكتاب من الزاوية الحضارية أيضاً (من قبيل: كتاب الحروب الصليبية، لمؤلفه: استيفن رانسيان).

وفي الاستغراب الموضوعي يتم التأكيد على مسألة خاصة أو موضوع محوري عن الغرب (من قبيل: كتب الليبرالية الغربية، الظهور والأفول، لمؤلفه: أنطوني اربلاستر، وتجربة الحداثة، لمؤلفه: مارشال برمن). إن هذه الرؤية الموضوعية تحدث أحياناً ضمن الاتجاه الحضاري ومستوى التحليل العام، من قبيل: الكتاب الكبير^١، لمؤلفه: تشارلز تايلر، حيث يسعى إلى رؤية الغرب برمته من زاوية مسألة العلمانية، وتواصل الكينونة العلمانية والصيرورة العلمانية ضمن المراحل الثلاثة المتمثلة في العلمانية في حدها الأدنى (أو العلمانية الرحيمة)، والعلمانية في حدها

الأقصى (أو العلمانية الإلحادية وغير الرحيمة) والعلمانية التعددية. وتارة تحدث هذه الرؤية الموضوعية ضمن الاتجاه الجزئي، حيث يمكن مشاهدة نموذج ذلك على سبيل المثال في كتاب مستنبرو العصور الوسطى، لمؤلفه: جاك لوغوف، أو الثورة الصناعية في العصور الوسطى، لمؤلفه: جان غامبل.

وفي الاستغراب الانتقادي يحتل في بعض الأحيان أن يكون نقد الغرب جزئياً أو كلياً، من قبيل ما ذكره إدوارد برمن في كتابه سيطرة الثقافة، ويواصل من خلال الاتجاه الانتقادي رصد حصة المؤسسات الرأسمالية لفورد وروكفيلر وكارنيجي في تبلور الثقافة العالمية، وقد يحدث أحياناً أن يتم نقد الغرب ضمن رؤية كلية وتحليل انتقادي حضاري للغرب، حيث يمكن مشاهدته في كتب من قبيل: خصائص القرون الجديدة لمؤلفه: د. علي شريعتي.

وفي الاستغراب المقارن حيث تدرس النسبة بين الشرق والغرب، أو حيث تدرس العلاقة بين الإسلام والغرب، يمكن العمل على الفصل والتفكيك بينهما من خلال الاتجاه الحضاري وغير الحضاري أيضاً. ولكن بالالتفات إلى الموضوع العام لهذه المقارنة فإن أكثر الدراسات في هذا الشأن قد تبلورت ضمن الاتجاه الحضاري، حيث يمكن مشاهدة النموذج الواضح لذلك ضمن رؤية صراع الحضارات في كتاب بهذا العنوان^١ لمؤلفه: صاموئيل هانتغتون، أو في كتاب جذور الغضب الإسلامي^٢ لمؤلفه: برنارد لويس، ومسار الإسلام الفتية^٣، لمؤلفه: باسيل ماثيوز، أو حوار الحضارات^٤ لروجيه غارودي، أو التعارف بين الحضارات في كتاب تعارف الحضارات، لمؤلفه: زكي ميلاد.

وفي الاستغراب التجريبي يعتمد الفرد المستغرب أحياناً إلى الحضور في الغرب مباشرة ويسجل ملاحظاته ومشاهداته ثم يعمل بعد ذلك على تحويلها إلى استغراب تجريبي. وتارة أخرى يقوم الفرد المستغرب بقراءة الرحلات المكتوبة، ويأخذ تجارب الآخرين في استغرابه بنظر الاعتبار. إن الاستغراب التجريبي إنما يكتسب اتجاهاً حضارياً إذا حصل الفرد على

1. The Clash of Civilizations

2. The Roots of Muslim Rage

3. Young Islam on Trek

4. Pour un dialogue des Civilizatoins

رحلات ومشاهدات متراكمة عن الغرب حتى يتمكن من بيان رواية كلية عن الغرب الذي خاض تجربته أو الغرب الذي شاهده. بالالتفات إلى أن نوعية المسافرين إلى الغرب بشكل عام لم تكن لديهم من ناحية مثل هذه التجارب التراكمية عن أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية (بوصفها من مصاديق الحضارة الغربية)، ولم يحصلوا من ناحية أخرى على التعليم اللازم أو المقدمات العلمية الضرورية في الفهم الحضاري أو رصد حضارة من الغرب، فمن الطبيعي أن لا يمكن الحصول من بين آثارهم وأعمالهم ورحلاتهم على غير القليل من الاستغراب التجريبي.

وفي الاستغراب العامي والجهلي كذلك - كما يلوح من اسمه - هو نوع من التوهم العام بين الجماهير بشأن الغرب، والذي يقوم في الغالب على أساس الشائعات، وليس على أساس الحقائق، وتقوم على عنصر الخيال دون العقل والعلم. إن هذا النوع من الاستغراب ليس لا يمكن عدّه حضارة فحسب، بل ويمكن أن يعدّ العدة لفهم مغلوط أو رؤية كاريكاتيرية إلى الغرب، وتمهد الطريق إلى نوع من الاستغراب المتطّرف أو التغريب الأعمى، ويتحوّل إلى آفة كبرى في المسار الحضاري للمسلمين في الحضارة الإسلامية. وإن الذي نجده اليوم منعكساً في صفحات الفيسبوك والانستغرام بشأن الغرب والذي أصبح هو المبنى لرؤية ومشاهدة الغرب يمثل هذا النوع من الاستغراب الوهمي.

أما الاستغراب التخصصي فهو نوع من الاستغراب الجامع والذي لا يمكن أن لا يكون حضارة؛ لأنه الاتجاه الأشمل في فهم الغرب، وفي نقد الغرب وفي مقارنة الغرب مع سائر الحضارات والثقافات غير الغربية. لو أراد الاستغراب التخصصي ان يتبلور ضمن حقل من حقول العلوم الإنسانية (من قبيل علم النفس)، فيجب أن يجعل من أحد الموضوعات والمسائل الهامة في هذا الحقل (من قبيل موضوع «أخلاق الجنس» أو موضوع «الاضطراب» في الغرب) محوراً في الدراسة، وإخضاع تاريخ الفكر وتاريخ تحولات الغرب في هذا الموضوع على طاولة البحث والتحقيق. وبعبارة أخرى: إن الذي يدرس الاستغراب بالتزامن مع حقله الدراسي، يختار موضوعات ومسائل نشاطه التحقيقي من حقله الدراسي الخاص، بيد أنه في مسار التحقيق يواصل ذلك الموضوع ضمن النسبة والارتباط مع الحقول الفكرية والعينية

للغرب. إلا أن الذي يواصل دراسة الاستغراب بوصفه حقلاً مستقلاً، فإنه يعمل على تحديد الخلايا المركزية لحضارة الغرب على أساس دراساته التي أتمتها في مرحلة الاستغراب التاريخي والموضوعي، ثم يعمل على تركيز دراساته على تلك الخلايا الحضارية الهامة. يمكن للخلايا المركزية أن تكون موضوعاً فكرياً أو أمراً عينياً وانضمامياً. من ذلك مثلاً أن الذي يجعل الاستغراب حقلاً دراسياً له، ويرى أن جوهر الغرب هو «العلمانية» أو «التعددية»، ينظر إلى جميع مواطن الغرب من هذه الزاوية، ويسعى إلى إعادة قراءة حتى استغرابه التاريخي والموضوعي بلحاظ هذا الموضوع المركزي والعمل على تحليله من جديد. إن هذه التحليلات المتعددة الأبعاد والجامعة تمهد الطريق على الدوام إلى رؤية حضارية وتحليل حضاري ونقد حضاري للغرب.

إن الوجود حالياً في عالم الإسلام، هو مثل هذا الاتجاه الجامع في الدراسات المتعلقة بالغرب. إن الشائع حالياً في الحقول المختلفة والفروع المتنوعة في العالم الإسلامي هو التأكيد على الأفكار الفلسفية للغرب، والأفكار الدينية أو الأخلاقية للغرب أحياناً. وفي هذا الشأن لا يوجد حقل دراسات الحضارة ولا الاتجاه الحضاري في تحليل العالم الجديد والعالم الغربي. إن غياب هذا الاتجاه وعدم وجود الأساليب اللازمة في التحليل الكلي للغرب، وكذلك الخلل التربوي والتعليمي في الرؤية الكلية والتصور العام، وكذلك غياب العمل الجماعي والمتعدد الحقول بين طلاب الجامعات وحتى طلاب الحوزات العلمية، قد أدى إلى العجز عن رؤية الغرب بشكل جامع، وتحليله بشكل حضاري، وتقديم نقد حضاري له. وعلى هذا الأساس لم يتبلور مثل هذا الاستغراب الجامع في العالم الإسلامي؛ وذلك أولاً لأن الاستغراب لم يتحوّل في العالم الإسلامي إلى حقل جامعي أو حوزوي أبداً، وثانياً: لم تتوفر فيه الأرضيات الأسلوبية والمنهجية واللغوية وما إلى ذلك أيضاً.

وعلى الرغم من جميع هذه النواقص والمشاكل، كان هناك الكثير من المفكرين في العالم الإسلامي من الذين عمدوا - من خلال الهواجس الحضارية المنبثقة من ضميرهم وتاريخهم الحضاري - إلى توصيف وتحليل ونقد الحضارة والفكر الغربي. وسوف نسعى في هذه المقالة إلى الإشارة إلى بعضهم. ومن الجدير ذكره في هذا الشأن أن الاتجاه الحضاري في تحليل ونقد

الغرب، ليس اتجاهاً صنفياً أو مثنوياً (أو مفهوماً متواطئاً)، وإنما هو اتجاه طيفي وتشكيكي، ولذلك قد يكون بعض من الآثار والأعمال الاستغرابية أقرب إلى الاتجاه الحضاري، وبعضها الآخر - على الرغم من اشتماله على النقاط الحضارية - أبعد من الاتجاه الحضاري والجامع.

الاستغراب التاريخي / الحضاري

قلما نجد كتاباً عن تاريخ الغرب في إطار الاتجاه الحضاري كتب بأقلام الإيرانيين أو المسلمين. وإن هذا القليل الذي كتب بأقلام الأساتذة والباحثين المسلمين، لم يبحث مجموع تاريخ الغرب، وإنما اقتصر على رصد جوانب أو مراحل من الحضارة الغربية. من ذلك - على سبيل المثال - أن ما كتبه أحمد بهمنش حول الإغريق واليونان القديمة تحت عنوان (تاريخ اليونان القديم)^١، أو ما كتبه أحمد بن علي الحريري حول الحروب الصليبية بعنوان (تاريخ الحروب الصليبية)، أو ما كتبه فريدون آدميت في كتابه (تاريخ الفكر)، إنما تعرّض إلى مقاطع خاصة من تاريخ الغرب، وبطبيعة الحال لا تخلو طيات وتضاعيف كتبهم من التطرّق إلى بعض النقاط والتحليلات الحضارية أيضاً. ومع ذلك كله فإن الكثير من مصادر هذه الكتب تتألف من الأعمال والآثار التي كتبها الباحثون والمحققون الغربيون أنفسهم في حقل الاستغراب التاريخي. ومن هنا يجب البحث عن أهم الأعمال في حقل الاستغراب التاريخي / الحضاري، في الكتب والمؤلفات المعروفة، مثل: (تاريخ الحضارة الفنية) لمؤلفه: لو كاس، و(قصة الحضارة) لمؤلفه: ول ديورانت، و(حضارة الغرب) لمؤلفه: شبيل فوجل، و(تاريخ الحضارات العام)، والتي كتبت بأجمعها بأقلام غربية.

من الجدير ذكره أن بالإمكان العثور على الاتجاه الحضاري في الاستغراب التاريخي في مختلف النقاط. وإن من بين تلك النقاط الحضارية الهامة في التاريخ، اكتشاف مختلف المراحل التاريخية / الحضارية. إن الاستغراب التاريخي والحضاري في هذه الرؤية، يسعى إلى العثور على إجابة عن هذا السؤال القائل: ما هي المراحل التي قطعها الغرب، وما هو نوع الارتباط بين هذه المراحل (من قبيل: ارتباط مرحلة العصور الوسطى بمرحلة الحداثة، وارتباط مرحلة الحداثة بما بعد الحداثة) في تشكيل وتبويب هيكل الحضارة الغربية؟ قامت بعض التاريخيات / الحضارية في

١. عنوانه في الأصل الفارسي: «تاريخ يونان قديم».

معرض الإجابة عن هذا السؤال حول حضارة الغرب بذكر أربع مراحل، وهي المرحلة القديمة (ولا سيما تاريخ اليونان، وبطبيعة الحال مراحل اليونان القديمة، وبعدها تاريخ الجمهورية الرومانية، ومن ثم الإمبراطورية الرومانية)، ومرحلة العصور الوسطى (ولا سيما المراحل المتأخرة منها منذ تأسيس البلدان الأوروبية إلى ما بعد الحروب الصليبية التي امتدت لما يقرب من القرنين من الزمن)، والمرحلة الحديثة (الثورات الأدبية، والدينية، والفلسفية، والصناعية)، ومن ثم مرحلة ما بعد الحداثة (ولا سيما مراحل ما بعد الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية)، ثم قامت بعد ذلك بتحليل ارتباط هذه المراحل ببعضها، والمسائل المتشابكة لكل واحدة من هذه المراحل، ومن ثم الأشكال والصور الناتجة عن هذه المراحل الأربعة ضمن تحليل تاريخي حضاري. وفي هذه التبويبات المرحلية التاريخية / الحضارية للغرب، يعدّ كتاب (مسار تكامل العقل الحديث) لمؤلفه: هيرمن راندال، وكذلك كتاب (الأحداث الكبرى في تاريخ التفكير الغربي) لمؤلفه: فرانكلين لوفمان بومر، من أهم الكتب التاريخية / الحضارية للغرب. وقد عمد فرانكلين لوفمان بومر -دون أن يشير إلى المرحلة القديمة للغرب (اليونان وروما)- إلى ذكر ثلاث مراحل أصلية لحضارة الغرب، وعمد إلى انتقاء وتقرير الأفكار الموجودة في كل واحدة من هذه المراحل الثلاثة بذكاء كبير، وهذه المراحل الثلاثة هي: عصر الدين، وعصر العلم، وعصر الاضطراب.

الاستغراب الموضوعي / الحضاري

كما سبق أن ذكرنا فإن الاستغراب الموضوعي / الحضاري، تأكيد على الموضوعات الأساسية والمحورية في تاريخ حضارة الغرب، ومن ثم متابعة هذا الموضوع في مختلف مراحل الغرب. وعلى هذا الأساس يجب في الاستغراب الموضوعي أولاً: أن يكون الموضوع المنتخب موضوعاً محورياً ومركزياً في تبلور حضارة الغرب، وثانياً: أن يكون موضوعاً قد ترك أثراً في جميع المراحل التاريخية للغرب، بل وأن يكون قد صاغ الروح الحضارية للغرب في تلك المرحلة أو المراحل التاريخية المترابطة للغرب. هناك اختلاف في الآراء بين العلماء والمفكرين الغربيين حول ماهية روح الحضارة الغربية. وهناك من يؤكد على «العلمانية» بوصفها موضوعاً مركزياً

في العالم الغربي (من قبيل: كتاب «عصر العلمانية»)^١. وهناك من يؤكد على التعددية، ويعتبر هذه التعددية في غاية الأهمية بالنسبة إلى عالم الغرب المعاصر، وربما اعتبروا هذه التعددية أمراً مركزياً، من قبيل كتاب (السحر الجديد)^٢، و(الهوية الهجينة)^٣، و(التفكير المتنقل)^٤ لمؤلفها: داريوش شايفان. وهناك آخرون من الذين أكدوا في تحليل حضارة الغرب على موضوع العلم^٥، وبعضهم من أمثال جورج سيمبل من أكد على موضوع النقود^٦، ويعمل على تعريف ذلك بوصفه محوراً ومبنى لتاريخ الغرب الجديد.

وهناك من المحققين في حقل الاستغراب الموضوعي، من لم يذهب بالضرورة إلى العنصر والعامل المركزي في حضارة الغرب، وإنما جعل واحداً من الموضوعات الحضارية الهامة - من قبيل العلم أو الأخلاق - بوصفه محوراً لدراسته الموضوعية، وقدم بذلك نوعاً من الاستغراب الموضوعي. وفي هذا الشأن يمكن تصنيف كتاب (العلم والدين) لمؤلفه: إيان باربور، وكتاب (الدين والرؤية الحديثة) لمؤلفه: وولتر ترانس استس، و(تاريخ التفكير الديني في القرن العشرين) لمؤلفه: ماك كوارى، و(تاريخ التربية والتعليم في القرن العشرين) لمؤلفه: كتل واف، و(تاريخ الفن في القرن العشرين) لمؤلفه: رمزي لمبرت، وكتاب (من النهضة إلى النظرية الاجتماعية: تاريخ قرنين من الحركة النسوية)^٧ لمؤلفته: حميرا مشير زاده، ضمن هذا الطيف من الاستشراق الموضوعي^٨.

1. A Secular Age

٢. عنوانه في الأصل الفارسي: «فسون زدگي جديد».

٣. عنوانه في الأصل الفارسي: «هويت چهل تکه».

٤. عنوانه في الأصل الفارسي: «تفكر سيار».

٥. انظر: فيبر.

٦. يعد كتاب (Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism) لمؤلفه: فريدريش جيمسون، من

الكتب الجديدة بالملاحظة والاهتمام في هذا الشأن.

٧. عنوانه في الأصل الفارسي: «از جنبش تا نظريه اجتماعي، تاريخ دو قرن فمينيسم».

٨. هل يمكن اعتبار ما قاله المحققون والمفكرون عن العالم الغربي بشأن الغرب وكتبوه في هذا المضمار استغراباً، أم يجب أن يكون الاستغراب صادراً عن المحققين والمفكرين من غير الغربيين حتماً؟ هذه نقطة جدية بالتأمل حيث يجب بحث وتحليل اختلافات الاستغراب في الغرب عن الاستغراب في الشرق في فرصة أخرى.

يرى كاتب هذه السطور أن الموضوع المركزي في الحضارة الغربية يمكن بحثه في الرؤية العرفية والحياة الدنيوية (في هذا الموضوع وفي اللحظة الراهنة)، وأخذ العلمانية بنظر الاعتبار - حتى قبل جورج هاليفوك (المنظر العلماني في عالم الغرب المعاصر) - بوصفه نظاماً شاملاً في تاريخ الغرب. إن النظام العلماني والروح العلمانية والنزعة الدنيوية تصبغ جميع الأنظمة الاجتماعية وحتى النظام الديني والمعنوي باللون الدنيوي، ويجب تقييم اعتبار كل واحد منها بمعطياتها الدنيوية فقط. وفي هذه الرؤية تصبح العقلانية الاجتماعية عقلانية دنيوية وعلمانية، ويتم تجاهل المرجعية الدينية والأمور الغيبية وما وراء الطبيعية في حياة الإنسان، بل ويتم العمل على نبذها. إن المجتمع البشري بدلاً من الله والدين، يؤكد على التقنية والعلم والنظام الرأسمالي (تقييم جميع الأشياء على أساس النقود والحسابات الأتانية)؛ كما يتم تفرغ الأخلاق والقيم الإنسانية من الدين، والاتجاه بها نحو النسبية. وإن العلم البشري بدوره يغدو في هذه الحضارة علماً خالياً من الغيب، وعلماً ملتصقاً ومقتصرًا على المستويات المادية والتجريبية، والأهم من ذلك كله هو الدين والمعنويات حيث يتم تحويلها في هذا المضمار العلماني إلى دين علماني وإلى معنوية علمانية، ويصبح اللاهوت بمعزل عن الله والدين.

يمكن تتبع محورية علمانية الحضارة الغربية في المراحل التاريخية لعالم الغرب أيضاً. ومن هذه الزاوية فإن علمانية الغرب لا تكون قد بدأت منذ عصر النهضة، بل كانت بدايتها منذ عهد القديس بولس، بل وحتى قبله في المراحل الإغريقية القديمة (الأديان القديمة وظهور السفسطائيين بوصهم من البراغماتيين الإغريق في الحياة المدنية) وروما القديمة، وتهميش الآلهة الإغريقية والرومية. لم تكن حضارة الغرب دينية في يوم أبداً سواء في نسختها القديمة أو في نسختها الحديثة، رغم كون الدين في الغرب على الدوام وفي الحياة اليومية أمراً جاداً ومصيرياً. ومن هذه الناحية كان تاريخ الغرب علمانياً على الدوام، ولم تكن هذه العلمانية من العوارض، بل كانت ولا تزال من ذاتيات الحضارة الغربية.

ومن الجدير ذكره أن العولمة في الغرب قد اكتسبت مفهوماً ومراحل متميزة ومختلفة. وقد أشار تشارلز تايلر في كتابه (عصر العلمانية)^١ إلى هذه المراحل، واعتبرها مهمة في ظهور نوع

من العلمانية الراديكالية في العالم الغربي الجديد. وقد يَبِّن تاريخ تبلور العلمانية بل ونموها وارتقاءها في الغرب الحديث وما بعد الحديث ضمن ثلاث مراحل، وهي:

١. العلمانية بمعنى فصل الدين عن الحقل العام (عدم منافاتها مع التدين الفردي للناس).

٢. العلمانية بمعنى الإعراض عن الله (عدم الذهاب إلى الكنيسة).

٣. العلمانية بمعنى اختيار الدين بوصفه واحداً من بين الخيارات الكثيرة (العلمانية التعددية

ولا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية). إن هذه التعددية الحداثية وما بعد الحداثية

المعاصرة، منبثقة عن ثلاثة عناصر، وهي: «المدينة»^١، و«التحول الصناعي»^٢،

و«العولمة»^٣. وهي بطبيعة الحال في حالة نموّ واتساع في سائر البلدان الأخرى أيضاً.

لقد تم بيان تحليلات مختلفة لهذه الحالة التعددية، وكل واحد من هذه التحليلات يحظى بأهمية في التحليل الحضاري للغرب. يذهب جورج سيمل في تحليل الوضعية غير المشكّلة للعالم الجديد، لا إلى اعتبارها «إرادة»، ولا «إرادة ناظرة إلى السلطة»، بل يعتبرها تياراً مستمراً وحيوياً في حالة حركة متواصلة لا تعرف التوقف. يرى سيمل أن الأشكال التي كانت الحياة تخلقها في القرون الماضية، كانت منسجمة ومتطابقة معها في لحظة تشكيلها وتخلقها. بيد أن هذا الانسجام والتطابق كان يزول بالتدريج، وتخلق الحياة الحيوية شكلاً جديداً. وعلى هذا الأساس فإن الاختلاف الرئيس بين الأشكال والحياة يكمن في أن الحياة حيوية وخلاقة وأن الأشكال ثابتة. ونتيجة لذلك فإن الشكل في المسار الحيوي للحياة يتخلف عن الحياة. وفي الواقع فإنه بمقدار انفصال أشكال من قبيل القانون والعلم والفن عن زمان إنتاجها، فإنها تنفصل عن الحياة وتحوّنها أيضاً. ومن هنا تضطرّ الحياة في ظهورها إلى خلق شكل جديد، وإن هذا الشكل الجديد يحل محلّ الصورة القديمة. يرى سيمل أن التاريخ برمته في معناه العام عبارة عن هذا التحول والتغير الحاصل في الأشكال. إن هذه الأشكال لا تظهر مصاديقها في الفن والرسم فقط، بل وتظهر

1. Urbanization

2. Industrialization

3. Globalization

4. See: Hunter, James Davison, (2010), To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World, (New York, Oxford University Press. P. 200 - 201.

كذلك حتى في الاقتصاد (من قبيل الاقتصاد القائم على العبودية، والاقتصاد القائم على القطاعية، والاقتصاد القائم على البرجوازية، والاقتصاد القائم على الرأسمالية)، والسياسة (بمختلف أشكالها الدكتاتورية والديمقراطية)، والدين (الأديان الإلهية والبشرية وأنواع العرفان التقليدي والحديثة)، وسائر حقول الحياة الأخرى أيضاً^١.

ومن هذه الزاوية هناك في كل مرحلة تاريخية آراء وأفكار أساسية تسود تلك المرحلة، وإن هذه الأفكار هي التي تحدّد النسبة بين الحياة والشكل. من ذلك على سبيل المثال أن الفكرة والرؤية الجوهرية لـ «الوجود» كانت تظهر نفسها - من وجهة نظر سيمل - في المرحلة اليونانية الكلاسيكية والتقليدية من خلال الأشكال، في حين تظهر هذه الرؤية في العصور الوسطى في «الإله»، وفي عصر النهضة في «الطبيعة»، وفي القرن السابع عشر في «قوانين الطبيعة». يذهب سيمل إلى الاعتقاد بأن الرؤية الجوهرية والرئيسية في العالم المعاصر (العالم الحديث) تكمن في الـ «لا شكل»، وإن السرّ في «التضاد الثقافي الحديث» يكمن تماماً في هذه الرؤية الجوهرية. وبعبارة أخرى: إن الحياة في العصر الحديث لا تريد أن تتجلى على شكل خاص كما كان الأمر في العصور السابقة، إن الشكل المنشود للحياة المعاصرة السريعة والمتحوّلة، عبارة عن التخلص من جميع الأشكال، وإن هذه اللاشكالية تظهر نفسها في مختلف الأشكال الفنية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية^٢. وهذا الاتجاه والتحليل هو الذي يعمل تشارلز تايلر - في بيان مراحل (١) الافتقار إلى المبنى والأساس المشترك، (٢) الافتقار إلى الأخلاق المشتركة، (٣) الوصول إلى الإجماع أو العقد المشترك - على تحليله في تاريخ الغرب^٣.

١. بابائي، حبيب الله، كاوش هاي نظري در الهيات تمدن (بحوث نظرية في اللاهوت الحضاري) ص ٢٣١، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ١٣٩٣ هـ ش؛ لاجوردي، هالة، درباره تضاد فرهنگ مدرن (حول تعارضات الثقافة الحديثة)، مجلة أرغنون، العدد: ١٨، ص ٢٤٨، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدران فارسيان).

٢. لاجوردين هالة، درباره تضاد فرهنگ مدرن (حول تعارضات الثقافة الحديثة)، مجلة أرغنون، العدد: ١٨، ص ٢٤٨، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

٣. تيلور، تشارلز، شيوه هاي سכולا ريسم در كتاب سכולا ريزم: از ظهور تا سقوط (أساليب العلمانية في كتاب العلمانية من الظهور إلى السقوط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: صالح، راستي تبار، رضائي، ص ١١١ - ١٤٨، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٩٣ هـ ش.

يمكن مشاهدة ما يُشبه هذا التحليل في كلام لوفان بومر. إن التعددية المتمردة والمنفلتة والحرية «المهولة» التي أطلقت لنفسها العقول من جميع الأصول الثابتة، وثارَت على جميع أنواع الثبات والوحدة، قد خلقت أنواعاً من الاضطراب وأشكالاً من انعدام المعنى والهوية، التي لم يتعرَّض فيها الله والأمور الغيبية وحدها للموت والزوال فقط، بل وتعرض فيها حتى الإنسان والأمور المتعلقة به للموت والزوال أيضاً.

«إن موت الإله لم يكن بسبب الاضطراب فقط، بل يتردد الكلام حول موت الإنسان وموت أوروبا وفي الحقيقة موت - أو في الحد الأدنى سقوط - جميع الأوثان والأصنام الكبرى في العالم الجديد، ونعني بذلك: العقل والعلم والرقي والتاريخ أيضاً.^١»
ومن هنا نجد أن أندريه مالرو لم يقتصر في حديثه عن موت الإله فقط، بل وتحدث كذلك حتى عن «موت الإنسان» أيضاً، وقال في ذلك:

«أما [الآن] فقد مات الإنسان [أيضاً] بعد الإله، وأنتم الآن تبحثون وسط الحزن والأسى عن شيء ليمكنكم أن تودعوه تراثه العجيب والغريب.^٢»

لقد اكتمل موت الإنسان في الحقيقة بعد توالي الضربات المتعددة بمختلف أبعادها الكونية والبيئية (النظرية الداروينية) والنفسية لسيغموند فرويد، حيث لا يصبح الإنسان متواضعاً في علاقاته الخارجية فقط، بل وسوف يستصغر ويحتقر نفسه حتى في دخيلته. وفي غمار هذا الوضع أدى الاضطراب الوجودي (بالموت)، والاضطراب الروحي والنفسي (بانعدام المعنى)، والاضطراب الأخلاقي (بالفساد الشامل)، والاضطراب المعرفي (بأزمة المعرفة)، والاضطراب الاجتماعي (بسيطرة القوى اللاعقلانية في المجتمع)، إلى عجز الإنسان عن توقع المستقبل. وإن الذي يدفع بالحياة قُدماً في هذه الحالة هو الرؤية «المرحلية» إلى الآن (اللحظة) واللذة في الحال.^٣

١. لوفان بومر، فرانكلين، جريان هاي بزرگ در تاریخ اندیشه غرب (التيارات الكبرى في تاريخ التفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٨٠٩، انتشارات بازشناسي اسلام و ايران، طهران، ١٣٨٥ هـ.ش.

٢. المصدر أعلاه، ص ٨١٠ - ٨١١ هـ.ش.

٣. المصدر أعلاه، ص ٨١٣ - ٨٢٠ هـ.ش.

الاستغراب المقارن / الحضاري

في الاستغراب المقارن، يمكن لنا دراسة وبحث النقاط المقارنة بين الحضارة الإسلامية وحضارة الغرب بأشكال مختلفة. من ذلك - على سبيل المثال - يمكن مقارنة المراحل الحضارية الأربعة (القديمة، والعصور الوسطى، والحديثة، وما بعد الحديثة) في الحضارة الغربية، بالمراحل السبعة في الحضارة الإسلامية، وهي: (المرحلة النبوية، ومرحلة الخلفاء الراشدين، والمرحلة الأموية، والمرحلة العباسية والفاطمية، والمرحلة المغولية، والمرحلة العثمانية والصفوية، والمرحلة المعاصرة)، والبحث في هذا الشأن. إن هذه المقارنة والاتجاه المقارن بين المراحل يمكن أن يقوم على أساس موضوع خاص، من قبيل ما تقدّم أن تحدّثنا عنه في الاستغراب الموضوعي في مورد العلمانية. وكما أن الحديث عن الموقع المركزي للدين من شأنه أن يكون هاماً في تبويب الحضارة الغربية في معرفة الغرب، كذلك يمكن لمقارنة موقع الدين في الحضارة الغربية بموقع في الحضارة الإسلامية، أن تكون مؤثرة في الفهم الأعمق للحضارة الغربية. وفي هذا الاتجاه المقارن يمكن التعرّف على الحضارة الغربية بذات الاتجاه الحضاري بشكل أكبر وأدق. وإن مستوى تعقيد العمل المقارن والحضاري في هذه العملية كبير جداً، وإن التحقيق فيه معقد جداً. لقد ذكرت هذه النقطة في المقارنة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية (الاهتمام بالمقارنة بين الإسلام والمسيحية في المسار الحضاري لعالم الإسلام وعالم الغرب) في مقالة بعنوان «الدين في المسار الحضاري للإسلام والغرب»^١، وأشارت هناك إلى تعقيد وصعوبة هذه العملية بالقول:

«إذا كان التركيز على مجرّد نقاط الاختلاف بين الإسلام والمسيحية في بلورة حضارة الغرب والشرق، فإن هذه المقالة لن تنطوي على تعقيد كبير، ويمكن إتمام وإنجاز العمل من خلال فهرسة نقاط الاختلاف في هذا الشأن؛ بيد أن صعوبة العمل تكمن في أنه على الرغم من وجود الاختلافات بين المسار الحضاري للغرب والإسلام، هناك في الوقت نفسه نقاط تشابه كبيرة وجادة في البين، الأمر الذي يجعل من التحليل والمقارنة بين هذين الدينين في مسارهما الحضاري أكثر تعقيداً؛ من ذلك -

١. عنوان المقالة في الأصل الفارسي: «دين در فرايند تمدني اسلام و غرب».

مثلاً - صحيح أن من بين المعالم البارزة والهامة في الحضارة الغربية هي العلمانية - التي يتم تهميش الدين فيها - ولكن ربما لا يمكن اعتبار هذا الأمر كافياً في الفصل والتفكيك بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية؛ إذ هناك حتى في التاريخ والحضارة الإسلامية نقاط هامة من العلمانية والدينية أيضاً. ومن ذلك أيضاً ربما أمكن اعتبار واحد من بين الاختلافات بين هاتين الحضارتين في وجود نوع من التعددية الدينية والمذهبية والثقافية في الحضارة الغربية، ولكن في النظرة إلى التاريخ والحضارة الإسلامية، يمكن مشاهدة مثل هذا التنوع الديني والمذهبي والثقافي أيضاً، ويمكن العثور على المصداق البارز لمثل هذا التنوع المذهبي في كتب الملل والنحل والاختلاف بين المذاهب الإسلامي في تاريخ الإسلام أيضاً.^١

وعلى الرغم من أن هذه المسألة بالغة التعقيد، ولسنا في هذه المقالة بصدد بيان نوع من الاستغراب المقارن، والخوض في تحليل محتوى ومضمون هذا النوع من الاستغراب، ولكن يمكن لنا أن نقدم مجرد إشارة إلى هذه المسألة، وهي أنه يمكن لنا الإشارة إلى إطار مقارن / حضاري، مع بيان مستوى التحليلات الحضارية في الرؤية المقارنة لمجرد بيان نوع من الاستغراب المقارن / الحضاري.

وعلى الرغم من أننا في المراحل الحضارية الغربية نشاهد أربع مراحل، وفي التحليل الحضاري للحضارة الإسلامية نشاهد سبع أو تسع مراحل، وعلى الرغم من أن مرحلة الحضارة الإسلامية تختلف من الناحية الزمنية عن الدورات الحضارية للغرب، وبطبيعة الحال هناك مسائل مختلفة للغاية في كل واحدة من هاتين الحضارتين، ولكن مع ذلك يمكن من خلال تقسيم كل واحدة من هاتين الحضارتين إلى ثلاث مراحل، وهي: مرحلة التأسيس، ومرحلة النمو والازدهار، ومرحلة النهاية أو الأفول، أن نتعرض إلى موقع الدين فيهما، والإشارة

١. بابائي، حبيب الله، دين در فرايند تمدني اسلام و غرب، مجموعه مقالات دومين هفتم تمدن نوين اسلامي (الدين في مسار الحضارة الإسلامية والغربية، سلسلة مقالات الأسبوع الثاني للحضارة الإسلامية الحديثة)، المجلد الأول «سير تكوين تمدن نوين اسلامي» (مسار تبلور الحضارة الإسلامية الحديثة)، ص ٢ - ٣، سازمان اوقاف و امور خيريه، طهران، ١٣٩٧ هـ.ش. (مصدر فارسي).

عندها إلى التحليل الحضاري لموقع الدين في كل واحد من طرفي المقارنة. في مرحلة تأسيس الحضارة الغربية (المرحلة التاريخية للإغريق وروما القديمة) حدث نوع من العلمانية القديمة في مرحلة عصر النهضة الإغريقية (٧٥٠ سنة قبل الميلاد)، وظهر نوع من التنوير السفسطائي في تلك المرحلة^١. والنقطة الكامنة هنا هي أن مرحلة التأسيس في الغرب لم تكن وحدها في الافتقار إلى المرحلة الدينية، بل لم يتحوّل الدين إلى المركزية الحضارية في الغرب حتى في مرحلة ما بعد ميلاد السيد المسيح وظهور الديانة المسيحية. وبالتزامن مع ظهور السيد المسيح؟ لم يتم تأسيس مدينة مسيحية، ولا المسيحيون كانوا يتمتعون بالأمن والحرية المنشودة في حياتهم الدينية. هذا في حين أن الدين في الحضارة الإسلامية كان يتمتع بمكانة مختلفة؛ فلم تكن هناك نسبة معكوسة بين الدين والمدينة، ولا كان هناك تضاد بين الدين وارتباط الحضارة الإسلامية بسائر الحضارات الأخرى. فقد كان الإسلام في الحضارة الإسلامية أكثر انتشاراً في المدن منه إلى القرى، كما كان للإسلام بالنسبة إلى الحضارات الأخرى وارتباطه بهذه الحضارات من قبيل الحضارة الفارسية أو حتى الحضارة اليونانية والغربية مزيداً من التنمية^٢. النقطة الأخرى هي أن المدينة في الغرب كانت مصدراً ومعقلاً للقيم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ في حين لم تكن ذات المدينة في المدينة الإسلامية، بل القيم الإنسانية والإلهية هي المصدر والينبوع للقيم المدنية الأخرى. وفي الأساس فإن المدينة الإسلامية قد بدأت تماماً من حيث أفلت المدينة الغربية. في نموذج المدينة الغربية كانت المدن الأخرى تتبع المدينة الكبرى والأصلية (المدينة الأم)، في حين كانت المدينة الإسلامية تعدّ منذ الأيام الأولى بوصفها مثلاً منشوداً بالنسبة إلى مختلف المدن الأخرى في العديد من الجهات. فلم تكن المدينة المنورة وحدها، بل كانت حتى

١. يرى بنغسون «إن هذين التفكيرين (التنوير والسفسطائية) كانا متساويين في التأثير الذي تركاه على العالم». (بنغسون، هرمان، يونانيان وپارسيان (الإغريق والفرس)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادري، ص ١٤١ - ١٤٢، انتشارات فكر روز، طهران، ١٣٧٦ هـ.ش).

٢. بابائي، حبيب الله، دين در فرایند تمدني/اسلام و غرب، مجموعه مقالات دومین هفته تمدن نوین اسلامي (الدين في مسار الحضارة الإسلامية والغربية، سلسلة مقالات الأسبوع الثاني للحضارة الإسلامية الحديثة)، المجلد الأول «سير تكوين تمدن نوین اسلامي» (مسار تبلور الحضارة الإسلامية الحديثة)، ص ٨، ١٣٩٧ هـ.ش. (مصدر فارسي).

الكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة والأستانة، كلها تعدّ من المدن المثالية التي تحذو المدن الأخرى حذوها باعتبارها أمثلة نموذجية جديدة بالاتباع^١.

كما يمكن مواصلة هذا الاتجاه المقارن والحضاري في مراحل ازدهار الحضارة الغربية أيضاً. في تبلور الحضارة الغربية سواء في مرحلة التأسيس أو في مرحلة الازدهار لا يمكن غض الطرف أبداً عن دور المسيحية في تبلور حضارة الغرب، سواء في العصور الوسطى المتأخرة أو في المرحلة المتطورة، إلا أن هذا لم يكن بمعنى مركزية المسيحية في تبلور الحضارة الغربية. فقبل اندلاع الحروب الصليبية، توصلت المسيحية بعد تجربة مخاض طويل - امتدّ لما يقرب من ألف سنة - إلى نتيجة مفادها أنها إذا أرادت أن تلعب دوراً مؤثراً بوصفها مؤسسة فاعلة، فليس أمامها سوى العمل على تأسيس نظام اجتماعي وسياسي. ومن هنا فقد تمكنت المسيحية في مرحلة من التاريخ من أن تحلّ محل الدولة، وحوّلت عاصمة الإمبراطورية الرومية إلى معقل للمسيحية، وعملت على إيجاد الوحدة والنظام اللازم، وصارت بصدد إيجاد وبناء عالم مسيحي واحد، وعملت حتى على بناء منظومات اقتصادية متناغمة، ولكن حصل بعد ذلك بالتدريج أن عمل الإصلاح الديني على زعزعة المكانة المسيحية السابقة، وعملت الحروب الدينية والمذهبية بين مختلف الفرق المسيحية على إعداد الأرضية لخلق نوع من انعدام الثقة بالمسائل الدينية البديهيّة، وظهر نوع من الشك والتردد بين عامة الناس وعموم أفراد الشعب. لقد أدّى الإعراض العام عن الزهد الكنسي والميل نحو الخلاص والتحرر من القيود الاجتماعية والحصول على المصالح الشخصية، وكذلك التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية، إلى إقبال عام على اكتناز الثروات وتنظيم الحياة الدنيوية، وبلوغ التشكيك الجاد في العقائد المسيحية إلى ذروته. وكان هذا النوع من الاتجاه الدنيوي موجوداً في تاريخ الإسلام - ولا سيّما في العصر الأموي في ظل حكم معاوية بن أبي سفيان - أيضاً.

«على الرغم من انتصار الإسلام على مظاهر الشرك، كانت نتيجة واقعة صفين وما تلاها من تأسيس الخلافة الأموية على يد معاوية، تشير إلى ظهور المرحلة الأولى من تسلل العلمانية إلى مسرح الحياة السياسية في الإسلام؛ بمعنى أن السياسة أو جانب

١. المصدر أعلاه، ص ١٠، ١٣٩٧ هـ ش.

منها في الحد الأدنى، قد ابتعد عن أصول وتعاليم الوحي السماوي، وانزلق نحو أودية السياسة المعتمدة على عنصر القوة الذي يكون فيه حب السلطة هو العنصر الحاسم في تقرير مآلات الأمور.^١

ومع ذلك لم يتم إلغاء الدين في مرحلة ما بعد معاوية من التاريخ الإسلامي. لا في مرحلة بني العباس ولا بعد سقوط الخلافة في بغداد. إن الاتجاه العلماني بمعناه الغربي الخاص لم ينتشر لا في عالم التشيع ولا في عالم أهل السنة، واستقرت الحضارة الإسلامية على محور الدين والقيم الدينية على الدوام.

ما ذكرناه حتى الآن بشأن الاستغراب المقارن لا يعدو أن يكون مدخلاً إلى الاستغراب المقارن. إن مقارنة الحضارة الغربية إلى سائر الحضارات الأخرى ومن بينها الحضارة الإسلامية، والذي يبين خالياً مستوى التحديات والظرفيات بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، يندرج بشكل وآخر ضمن الاستغراب التطبيقي. وقد تم تأليف الكثير من الكتب في هذا المجال، وتناولت بحث النسبة والارتباط بين «الإسلام والغرب» بالتفصيل. وإن من بين المؤلفات الهامة جداً في النظرة الحضارية / المقارنة في التاريخ المعاصر، كتاب عبد الهادي الحائري بعنوان «المواجهات الأولى للمفكرين الإيرانيين لنمطين من الحضارة البرجوازية في الغرب»^٢، حيث تناول بالبحث مواجهة النُخب الإيرانية للنزعة الاستعمارية والنزعة العلمية للغرب من الناحية التاريخية، وجعل منه كتاباً جديراً بالتقدير.

الاستغراب الانتقادي / الحضاري

لقد ظهرت انتقادات كثيرة للحضارة الغربية في الغرب ذاته؛ حيث يمكن مشاهدة أمثلة ونماذج على ذلك في نقد الحداثة، وفي نقد النظام الرأسمالي (وأن الرأسمالية قد تحولت إلى نظام

١. نصر، حسين، دين و سكولاريسم، معنا ونحوه ظهور آنها در تاريخ اسلام، در كتاب سكولاريزم: از ظهور تا سقوط (الدين والعلمانية: مفهوم وطريقة ظهورهما في تاريخ الإسلام، ضمن كتاب العلمانية من الظهور إلى السقوط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسين صالحی، علي رضا راستي تبار، رحمت الله رضايي، ص ٢٤٩ - ٢٥٠، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٩٣ هـ.ش.

٢. عنوانه في الأصل الفارسي: «نخستين رويارويي هاي اندیشه گران ايران با دو رويه تمدن بورژوازي غرب».

سلطوي)، وفي النظريات النقدية الجديدة (النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وإميل دوركهايم، وهربرت ماركوزه، والتي تسعى إلى اكتشاف التناقضات الداخلية للحدثة)، وفي ما بعد الحدثة، وفي البنيوية، وفي ما بعد الكولونيالية، وفي الحركة النسوية. وفي هذه السلسلة من الانتقادات، يذهب بعض الناقدين للغرب من أمثال كارل ماركس إلى التأكيد على الأبعاد الاقتصادية، وبعضهم من أمثال فيبر يركز على الأبعاد التنظيمية والبيروقراطية، وبعضهم على الأبعاد الفلسفية والعقلانية وحتى الأخلاقية. كما ظهرت في العالم الإسلامي أنماط مختلفة من نقد الغرب أيضاً. حيث عمد بعض المفكرين إلى نقد الغرب فلسفياً (وهو ما قام به كل من: محمد إقبال اللاهوري في كتابه «إحياء التفكير الديني في الإسلام»^١، والسيد محمد باقر الصدر في كتاب «فلسفتنا»، وعبد الوهاب المسيري في كتابه «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان»، والسيد حسين نصر في كتابه: «المعرفة والمعنوية»^٢، ورضا داوري في كتابه «حول الغرب»^٣). بينما ركز بعضهم على نقد الغرب أخلاقياً (من قبيل ما ذكره علي عزّت بيغوفيتش في كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب»، وطه عبد الرحمن في كتابه «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة»). وعمد بعضهم إلى نقد الغرب من الزاوية الثقافية (من قبيل: نقد مالك بن نبي في كتابه «وجه العالم الإسلامي والصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، ونقد محمد عزيز الحبابي، في كتابيه «الحرية والتحرر» و«من الكائن إلى الشخص»). وركز بعض المفكرين على النقد الاستشراقي للغرب (مثل: نقد إدوارد سعيد، في كتاب «الاستشراق»، ومحمد البهي في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»). وهناك من عمل على نقد الغرب ماركسياً (مثل: نقد سمير أمين في كتاب «نحو نظرية للثقافة، نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس»، ونقد حسن حنفي في «مقدمة في علم الاستغراب»). وبعضهم قام بنقد الغرب من زاوية إسلامية. وفي البين هناك بالإضافة إلى الاستغراب النقدي لعلماء الإسلام

١. عنوانه في الأصل الفارسي: «حياتي تفكر ديني در اسلام».

٢. عنوانه في الأصل الفارسي: «معرفة ومعنوية».

٣. عنوانه في الأصل الفارسي: «درباره غرب».

(الأعم من الشيعة والسنة)^١ يمكن الإشارة إلى مؤلفات بعض المحققين، من أمثال: محمد أسد في كتابه «الإسلام على مفترق الطرق»، وروجيه غارودي في كتاب «حوار الحضارات» أو «ما يعد به الإسلام» أو «الإسلام في الغرب»، وكذلك مؤلفات مراد هوفمان، مثل كتابه «الإسلام كبديل» و«نظام الحكم الإسلامي في العصر الحديث».

في العالم الإسلامي ومن بين الانتقادات الجارية في الغرب، قلما نجد نقداً قد تبلور خارج الخطاب الغربي (إن الكثير من الانتقادات المتبلورة حتى بين المسلمين إنما هي انتقادات منبثقة من الخطاب الغربي وعلى أساس التفكير الحديث)، ومن بين المحققين والنُخب قلما نجد من يسعى إلى نقد وتحليل وتوصيف الغرب من الزاوية الحضارية. وفي هذا البين نجد اتجاه بعض علماء الدين بسبب مبناهم الفكري / الحضاري، وبلحاظ تجاربهم في المواجهة العينية والعملية مع الغرب (ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية) جديراً بالاهتمام وقریباً من الاعتبار الحضارية.

وفي هذا البين نجد بعض العلماء والمفكرين من أمثال: السيد جمال الدين الأسد آبادي، وسيد قطب، والسيد الإمام الخميني؟ ، لا ينظرون إلى الغرب من الغرب فقط، بل وإلى الغرب القادم إلى الشرق وآثاره الثقافية والسياسية والاقتصادية، ويعملون على نقد مظاهره الاستعمارية أيضاً. إن ساحة الإمام الخميني؟ على الرغم من قبوله بالأبعاد الإيجابية للحضارة الغربية على مستوى العلم والتطور والفن، إلا أنه عارض الأبعاد اللاإنسانية وغير الأخلاقية والجهات الاستعمارية من الغرب بل وناضل ضدها أيضاً^٢. إن من بين النقاط الهامة جداً في الاستغراب عند سماحته، أنه قد فصل بين «الغرب في الغرب» و«الغرب القادم إلى

١. فيما يتعلق بالاستغراب عند علماء الشيعة، انظر: أحمد رهدار، *غرب شناسي علماء شيعة* (الاستغراب عند علماء الشيعة المعاصرين)، وفيما يتعلق بالاستغراب عند علماء أهل السنة، انظر على سبيل المثال: *كارثة الحضارة ورسالة الإسلام لسيد قطب*.

٢. بابائي، حبيب الله، *غريت غربي در فرایند تمدني جمهوری اسلامی*، *كاركردهاي غريت هاي تمدني در صورت بندي امت اسلام*، كتاب عيار تمدني جمهوری اسلامی (الغيرية الغربية في المسار الحضاري للجمهورية الإسلامية)، ص ١٢٣، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ١٣٩٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

الشرق»، بحيث أكد على أن الذي تعمل المجتمعات الغربية على تصديره باسم العلم، هو غير ذلك العلم الذي تحتفظ به لنفسها وتستفيد منه وتنتفع به. يهتم سماحته في مناقشة الأبعاد الاستعمارية للغرب في المساحات العلمية / الإنسانية، بثلاث جهات، وهي:

١. الاهتمام بتحكيم «العلوم الحقوقية» و«النظام الحقوقي» الغربي.
 ٢. الاهتمام بـ «عدم جدوائية بعض المدارس الاقتصادية في الإسلام».
 ٣. الاهتمام بـ «عدم فاعلية وجدوائية علم الاجتماع» في «تحليل الثورة الإسلامية»^١.
- وفيما يتعلق بهذا الشأن وفيما يتعلق بالاستعمار الشامل، أكد سماحته قائلاً:

«إن الغرب يمتلك جميع الوسائل والسبل الاستعمارية. لديه طبّ استعماري، ولديه ثقافة استعمارية. وهو يعمل على تصدير جميع أدواته الاستعمارية إلى ما يصطلح عليه بالبلدان المتخلفة، بحيث يضمن لهم إبقاء هذه البلدان على ما هي عليه من التبعية. إنهم يريدون لنا أن نبقي تابعين لهم، ولذلك فإنه لا يُصدّرون لنا إلا ما يعمل على تأصيل التبعية. فهم لا يريدون لنا تحقيق الاستقلال، ولا يريدون لنا أن نستقل ثقافياً، ولا يريدون لنا أن نستقل فكرياً»^٢.

إن هذه الآراء لم تتغيّر حتى بين علماء وزعماء الأمة الإسلامية في المرحلة المعاصرة أيضاً، بل استمرّت ذات هذه الآراء سواء حيث اعترفت بظرفيات الحضارة والتجدد الغربي ورأت نقاطها الإيجابية، أو حيث رأت الأبعاد الاستعمارية وقامت بمواجهتها، بل وأضحت أكثر تفصيلاً. وفي هذا المضمار نجد أن السيد علي الحسيني الخامنئي رغم أنه لم يكن له موقع السيد الشهيد محمد الحسيني البهشتي في بلورة نظام الجمهورية الإسلامية، ولا في مرحلة تأسيس الجمهورية

١. نعيمان، ذبيح الله، *بازاندیشی «غرب شناسی» در افق «رهبری فرهنگی امام خمینی؟»*، در كتاب *غرب شناسی انتقادی مسلمانان*، ص ٢٠٦ - ٢١١، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ١٣٩٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. بابائي، حبيب الله، *غیریت غربی در فرایند تمدنی جمهوری اسلامی، کارکردهای غیریت های تمدنی در صورت بندي امت اسلام*، كتاب *عیار تمدنی جمهوری اسلامی (الغیرية الغربية في المسار الحضاري للجمهورية الإسلامية)*، ص ١٣٤، ١٣٩٨ هـ ش.

الإسلامية مثل الشيخ الشهيد مرتضى المطهري، إلا أن سماحته في المرحلة الجديدة من زعامته في مواجهة الغرب والنظام السلطوي في إطار نظام الجمهورية الإسلامية، قام بتطوير النظريات الاستغرابية للزعماء والقادة السياسيين في إيران وعمل على تعميقها، وأضاف إليها أبعاداً جديدة. إن سماحته حيث يتحدّث حول النقاط الإيجابية للحضارة الغربية، يعتمد إلى ذكر تلك الخصائص الإيجابية بكل صراحة وشجاعة، ويؤكد على ذلك بالقول:

«إن النقاط الإيجابية في الغرب عبارة عن: روح المجازفة وتقبّل الأخطار، والإبداع، والإقدام، والدعوة إلى النشاط والعمل والمثابرة، واحترام الوقت، ورعاية التفاصيل ودقائق الثروة الإنسانية، وتطوير الطاقات البشرية، والدعوة إلى الإعمار والبناء، والدعوة إلى إنتاج الثروة، وعمارة الدنيا وإصلاحها. هذه هي نقاط الاشتراك بيننا وبين الغرب... وهي إذا كانت موجودة في مصادرها، وجب علينا تحصيلها والعمل بها.^١»

ومع ذلك فإن سماحته في مواجهة الأبعاد الحضارية الأخرى، يؤكد قائلاً:

«إن العلاقة بين الدول في مجال العلم يجب أن تكون علاقة تبادلية قائمة على التصدير والاستيراد، بمعنى أن تكون هناك حالة من التعادل والتوازن فيها. فكما هو الحال في المسائل الاقتصادية والتجارية، إذا كان استيراد الدولة أكثر من تصديرها سوف يكون مؤشراً سلبياً وسوف تشعر بالغبن، يجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى العلم أيضاً. نعم، لا بأس باستيراد العلم، ولكن عليكم في الحد الأدنى أن تصدّروا من العلم بمقدار ما تستوردون أو أكثر. فالعلاقة في هذا الشأن يجب أن تكون على اتجاهاين.^٢»

وفي الوقت نفسه فإن سماحته يؤكد على مسألة «المواجهة» ويصرّ قائلاً:

«إذا أردتم أن تتطوّروا فعليكم أن تواجهوا وتحاهدوا، فإن طلب العافية، والركون

١. حسيني، الخطب، ١٣٨٨ هـ ش.

٢. المصدر أعلاه، ١٣٨٨ هـ ش.

إلى الراحة والدعة، والاسترخاء بوضع القدم على القدم، والنظر إلى أحداث الدنيا دون تحريك ساكن، وعدم خوض المضامير الكبرى، لن يأتي بالتقدم والتطور لأي بلد ولأي شعب على الإطلاق. وإنما يجب خوض اللجج من أجل تحقيق ذلك، وإن هذا المضمار قد لا يكون مضماراً عسكرياً بالضرورة. فاليوم تعد الحروب السياسية والأخلاقية أهم من الحروب العسكرية.^١ ٢

وعلى الرغم من جميع ما حدث، والنشاط السياسي والسلوك الحضاري الذي تحقق في العالم الإسلامي المعاصر، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة الحصول على معرفة حضارية للغرب أو نقد الغرب حضارياً، ولا يمكن أن يكون كذلك. وعليه يبقى الخلائ النظري في الاستغراب الانتقادي / الحضاري على حاله، ولا تزال هناك مسافات كبيرة للوصول إلى ذلك.

١. المصدر أعلاه، ١٣٨٨ هـ ش.

٢. من الجدير ذكره أن النظريات التي تبلورت من قبل مؤسسي الجمهورية الإسلامية في مواجهة الغرب، منبثقة من القرآن الكريم والآيات المتعددة التي تأمر بالمواجهة العزيزة ضد الأعداء، من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ مُؤْتُوا بِقِيَظِكُمْ﴾ (آل عمران (٣): ١١٩)، أو تلك التي تحذر المسلمين من الركون والرضوخ للأعداء، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (هود (١١): ١١٣)، أو حيث تنذر المسلمين من الخنوع لليهود وتقول صراحة: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة (٢): ١٢٠). وبالإضافة إلى الآيات القرآنية الكثيرة في مواجهة الأعداء، فإن الجذور التاريخية لمقارعة نظام الهيمنة يجعل من مواجهة الجمهورية الإسلامية للغرب أمراً مبرراً ومعقولاً. وفي الأساس كانت ولا تزال هناك خصومة وعداء ذاتي بين الغرب والشرق (في مرحلة ما قبل الإسلام)، وبين الغرب والحضارة الإسلامية في مرحلة ما بعد ظهور الإسلام، وبين الحضارة الغربية والعالم الإسلامي في المرحلة الجديدة منذ القرن الرابع عشر للهجرة وحتى هذه اللحظة. ففي المرحلة القديمة يمكن ملاحظة نموذج المواجهة بين الشرق والغرب في الحملات العسكرية التي قادها الإسكندر المقدوني، وفي مرحلة العصور الوسطى حلت معاداة الإسلام محل مواجهة الشرق، حيث يمكن ملاحظة ذلك في الحروب الصليبية التي امتدت لما يقرب من قرنين من الزمن (منذ القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر للميلاد)، ثم في المرحلة الاستعمارية المتأخرة واستحواذ الغرب على العلم والخبرة والاستيلاء على الكثير من مصادر الثروة والطاقة في العالم، حتى نشرت البرجوازية الغربية مظلة استعمارها على الأراضي والبقاع المتبقية من العالم الإسلامي، حتى لم يبق موطئ قدم في مأمن من الهيمنة الاستعمارية. (الحائري، عبد الهادي، نخستين رويارويي هاي اندیشه گران ايران با دو رويه تمدن بورژوازي (المواجهة الأولى للمفكرين الإيرانيين مع مظاهر الحضارة البرجوازية)، ص ١١٩، ١٣٨٠ هـ ش). (مصدر فارسي).

النتيجة

إن الاستغراب الحضاري لا يعني التعرّف على حضارة الغرب، بل يعني تحليل حضاري للغرب على المستوى العالمي العام، حيث يحدث ذلك ضمن مسار متقدم ومتعدد الأبعاد ومعقد للغاية. إن الاستغراب الحضاري وذلك من زوايته الإسلامية، يعاني من خلأ تحقيقي خطير جداً في العالم الإسلامي. إن غياب المعرفة الحضارية عن الغرب أدّى إلى عجز المسلمين في مسارهم الحضاري عن تحديد امتيازهم اللازم وتحديد هويتهم الممتازة والتميّزة، وإيضاح حدود هويتهم. وفي هذا البين يؤدّي عدم الالتفات إلى «الغرب في الغرب»، واختلافاته عن «الغرب في الشرق»، والخلط بين النقاط الإيجابية والسلبية لـ «الغرب الباقي في الغرب» مع «الغرب القادم إلى الشرق»، إلى تعرّض نقد الغرب بدوره إلى الاضطراب، بل والانفصال عن الواقع أحياناً. ومن هنا يجب أولاً أن نمتلك في الاستغراب رؤية جامعة وشاملة للغرب وتاريخ الغرب، والمراحل الحضارية للغرب، والموضوعات المركزية، والخلايا المحورية في الغرب، وحضارة الغرب؛ ليغدو بإمكاننا تقديم نقد شامل وجامع للغرب، لنتمكن بعد ذلك في مقام المقارنة من بيان نقاط الاختلاف والتمايز بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية بشكل واضح، والأهم من ذلك كله إيضاح النسبة القائمة بين الإسلام والغرب أيضاً. ولكي نصل إلى هذا المستوى من تحليل الغرب المعاصر، يجب العمل أولاً وقبل كل شيء على تأسيس حقل الاستغراب، والانطلاق سريعاً في إقامة مشاريع تعليمية متصلة بهذا الشأن، والمضيّ بعد ذلك من الناحية الثقافية نحو العمل على مكافحة ومحو ثقافة التغريب والنزعة الغربية، ثم العمل ثانياً على التنظير لأساليب المعرفة الحضارية للغرب في النظام البحثي والتحقيقي، والتدرّب على ذلك من خلال وضعه ضمن بوتقة من الشاريع الجماعية متعددة الحقول والفروع في موضوع الحضارة الغربية.

المصادر

۱. بابائي، حبيب الله، *كاوش هاي نظري در إلهيات تمدن* (بحوث نظرية في اللاهوت الحضاري)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ۱۳۹۳ هـ ش.
۲. بابائي، حبيب الله، *دين در فرايند تمدني اسلام و غرب*، مجموعه مقالات دومين هفته تمدن نوين اسلامي (الدين في مسار الحضارة الإسلامية والغربية، سلسلة مقالات الأسبوع الثاني للحضارة الإسلامية الحديثة)، المجلد الأول «سير تكوين تمدن نوين اسلامي» (مسار تبلور الحضارة الإسلامية الحديثة)، سازمان اوقاف و امور خيريه، طهران، ۱۳۹۷ هـ ش.
۳. بابائي، حبيب الله، *غيريت غربي در فرايند تمدني جمهوري اسلامي، کارکردهاي غيرت هاي تمدني در صورت بندي امت اسلام*، كتاب عيار تمدني جمهوري اسلامي (الغیرية الغربية في المسار الحضاري للجمهورية الإسلامية)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ۱۳۹۸ هـ ش.
۴. بنغسون، هرمان، *يونانيان و پارسيان* (الإغريق والفرس)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادري، انتشارات فکر روز، طهران، ۱۳۷۶ هـ ش.
۵. پهلوان، چنگيز، *فرهنگ و تمدن* (الثقافة والحضارة)، نشر ني، طهران، ۱۳۸۸ هـ ش.
۶. تيلور، تشارلز، *شيوه هاي سکولاريسم در کتاب سکولاريزم: از ظهور تا سقوط* (أساليب العلمانية في كتاب العلمانية من الظهور إلى السقوط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: صالحی، راستي تبار، رضائي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ۱۳۹۳ هـ ش.
۷. حائري، عبد الهادي، *نخستين رويارويي هاي اندیشه گران ايران با دو رويه تمدن بورژوازي* (المواجهة الأولى للمفكرين الإيرانيين مع مظاهر الحضارة البرجوازية)، انتشارات أمير كبير، ۱۳۸۰ هـ ش.
۸. حسان عبد الله حسان، *نقد الأسس المعرفية للأيديولوجيا الغربية: عبد الوهاب المسيري ومنى أبو الفضل نمودجان*، الاستغراب، شتاء عام ۲۰۱۷ م.
۹. الخميني، روح الله، *صحيفه نور* (صحيفة النور)، مؤسسة تنظيم و نشر آثار إمام خميني، طهران، ۱۳۷۸ هـ ش.
۱۰. رندال، هرمن، *سير تكامل عقل نوين* (مسار تكامل العقل الحديث)، ج ۱ و ۲، ترجمه إلى

- اللغة الفارسية: أبو القاسم باينده، انتشارات علمي و فرهنگی، طهران، ١٣٥٣ هـ ش.
١١. رهدار، أحمد، *غرب شناسي علماء شيعة معاصر* (الاستغراب عند علماء الشيعة المعاصرين)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
١٢. لاجوردی، هاله، *درباره تضاد فرهنگ مدرن* (حول تعارضات الثقافة الحديثة)، *مجله آرغنون*، العدد: ١٨، ١٣٨٠ هـ ش.
١٣. لوفان بومر، فرانکلین، *جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غرب* (التيارات الكبرى في تاريخ التفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، انتشارات بازشناسي اسلام و ايران، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.
١٤. مجموعة من المؤلفين، *سكولاريزم: از ظهور تا سقوط* (الدين والعلمانية: مفهوم وطريقة ظهورهما في تاريخ الإسلام، ضمن كتاب العلمانية من الظهور إلى السقوط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسين صالحی، علي رضا راستي تبار، رحمت الله رضايي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٣٩٣ هـ ش.
١٥. نصر، حسين، *جوان مسلمان و دنياي متجدد* (الشباب المسلم والعالم المتجدد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى أسعدي، نشر طرح نو، تهران، ١٣٨٤ هـ ش.
١٦. نصر، حسين، *اسلام علم مسلمانان و فن آوري*، نصر در گفتگو با مظفر اقبال (الإسلام العلم المسلمون والتقنية، حسين نصر في حوار مع مظفر إقبال)، ص ١٠٣، انتشارات اطلاعات، ١٣٩٠ هـ ش.
١٧. نصر، حسين، *دين و سكولاريسم، معنا و نحوه ظهور آنها در تاريخ اسلام*، در كتاب *سكولاريزم: از ظهور تا سقوط* (الدين والعلمانية: مفهوم وطريقة ظهورهما في تاريخ الإسلام، ضمن كتاب العلمانية من الظهور إلى السقوط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسين صالحی، علي رضا راستي تبار، رحمت الله رضايي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٣٩٣ هـ ش.
١٨. نعيمان، ذبيح الله، *بازاندیشي «غرب شناسي» در افق «رهبري فرهنگي امام خميني؟»*، در كتاب *غرب شناسي انتقادی مسلمانان*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ١٣٩٧ هـ ش.
١٩. نوروزي، رسول، *تمدن به مثابه سطح تحليل* (الحضارة بمنزلة مستوى التحليل)، *مجله نقد و*

نظر، الدورة: ٢٠، العدد: ٨٠.

1. Hunter, James Davison, (2010), *To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World*, New York, Oxford University Press.
2. Jameson, Fredric, (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press.
3. Taylor, Charles, (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University.

الغرب والهيمنة الاستعمارية: دراسة تحليلية^١

غلام رضا جمشيدى ها^٢

السيد محمد جواد قري^٣

الخلاصة

الهيمنة والاستعمار مصطلحان يستبطنان مفهومين شائعين يدلان على حقيقة الغرب، والأوساط الأكاديمية الغربية بدورها تعتمد على النظرية السلطوية في دراسة وتحليل النشاطات الاستعمارية الغربية، لأن مغزى التوجّهات الغربية إزاء الحكومات والشعوب الأخرى هو تسخير أقصى حدّ ممكن من القوة لتحقيق أهداف وأطماع استعمارية.

لو أخذنا بعين الاعتبار الخلفية التاريخية للعالم الغربي ومراحل نشاطاته الاستعمارية منذ القرن السابع عشر إلى عصرنا الحاضر، نجد أنسب مصطلح يمكن الاعتماد عليه لوصف هذه النشاطات هو «الهيمنة الاستعمارية»، فهذا المصطلح يشير بوضوح إلى كون القدرة هي الحاكمة على علاقات البلدان القوية بالبلدان الضعيفة.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل واقع الغرب والهيمنة الاستعمارية، وعلى هذا الأساس تطرّق الباحثان فيها إلى بيان مدلول مفهوم «الهيمنة» بشكل عام وتسليط الضوء بدقّة على المقصود من «هيمنة الاستعمار الغربي» مع بيان كافّة خصائصها، وذلك وفق منهج بحث تحليلي وصفي اعتماداً على مصادر مكتبية، وفي هذا السياق تطرّقا إلى شرح وتحليل

١. تعريب: أسعد مندي الكعبي.

٢. استاذ في جامعة طهران، قسم العلوم الاجتماعية الإسلامية.

٣. حائز على شهادة ماجستير في الفكر السياسي في الإسلام.

جزئيات بعض المسائل المرتبطة بموضوع البحث، مثل جزئيات مفهوم الهيمنة ومراحل نشأتها وتطورها في العالم الغربي والسبل الاستكشافية السلطوية التي اعتمد عليها الغربيون في حملاتهم الاستعمارية التي طالت سائر البلدان إلى جانب بيان النتائج العملية التي ترتبت على هذه الهيمنة الغربية في شتى أرجاء العالم.

وأما أهم نتائج البحث فقد دلت على ما يلي:

١. نشاطات البلدان الغربية ممتزجة بالكامل مع الفكر الاستعماري، ومن هذا المنطلق فالهيمنة الغربية هدفها نهب خيرات سائر البلدان عبر التسلط عليها وكسب رضا شعوبها بنحوٍ أو بآخر.
٢. الهيمنة الغربية في الوقت الراهن في طريقها إلى الأفول والزوال إثر ظهور تيار مضاد يكتسب قوة أكثر يوماً بعد آخر.
٣. الغربيون اعتمدوا في هيمنتهم على شتى الوسائل المادية والفكرية وحاولوا بسطها في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية بهدف تحقيق مآرب استعمارية.
٤. الهيمنة الاستعمارية الغربية لم تخلّف للبشرية سوى الخراب والدمار وإتلاف الثروات المادية والمعنوية لبلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية.

المقدمة

مصطلح «هيمنة» هو من جملة المفاهيم الشائعة في الاقتصاد السياسي الدولي ويطرح أيضاً كموضوع مشترك في مختلف العلوم السياسية والاجتماعية والعلاقات الدولية وبحوث الجغرافيا السياسية، وأول من وضعه الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي^١ حيث استخدمه لوصف بسط سلطة سياسية وأيديولوجية لطبقة اجتماعية على أخرى، وفي هذا السياق قال إنّ الهيمنة لا تتحقق إلا عند وجود قدرة سياسية قاهرة تدير شؤون المجتمع وتبسط نفوذها عليه، وفي الحين ذاته أكد على أهمية الدور الذي تلعبه الأيديولوجيا في حصول الطبقة المهيمنة على

1. Antonio Gramsci

رضا الطبقة التي تحت سلطتها واعتبر هذا الدور أهم من القدرة السياسية، أي أن الفكر برأيه ذو تأثير أكثر نفوذاً من لبالسياسة.

خلاصة رأي غرامشي هي أن القهر وسيلة أساسية يجب الاعتماد عليها في إدارة دفة الحكم، في حين أن السلطة الأيديولوجية لها القدرة على نيل رضا الطبقة الخاضعة للهيمنة، وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الهيمنة حسب هذا الكلام بأنها مفهوم يتجاوز نطاق القهر ومركز بشكل جذري على السلطة الأيديولوجية بمحورية نيل رضا الطرف المقابل.

مفهوم الهيمنة في أواخر القرن العشرين تغلغل بشكل تدريجي في نطاق مفاهيم العلاقات الدولية والاقتصاد السياسي الدولي، وقد استخدم على نطاق واسع في الدراسات والبحوث التي تم تدوينها لشرح وتحليل الأوضاع السياسية الدولية لدرجة أن الكثير من المدارس والتيارات الفكرية اتخذت إزاءه موقفاً حذراً في أوائل القرن الحادي والعشرين وعرفه كل واحدٍ منها وفقاً لمبنياته الفكرية.

موضوع الهيمنة وفق مدلول الاقتصاد السياسي الدولي استخدم في بادئ الأمر للتعريف بمهية الأنظمة الدولية، والجدير بالذكر هنا أن خضوع البلدان وأتباعها الأنظمة الدولية يعدّ من أهم المواضيع في الساحة الدولية، لذا حظي مفهوم الهيمنة باهتمام مختلف التيارات والمدارس الفكرية والسياسية وبات موضوعاً ارتكازياً في التنظير السياسي ضمن تفاسير متباينة^١، وكل خطاب سياسي بطبيعة الحال يهدف إلى فرض هيمنته، لكن هذا لا يعني أن الخطابات السياسية بأسرها تتمكّن من ذلك، بل عدد قليل منها يوفّق في هذا المضمار^٢، وتفيد الدراسات والبحوث العلمية التي تمّ تدوينها في حقبة ما بعد الاستعمار أن فرض الهيمنة

١. رسول أفصلي، محمد زهدي كُهر، أكبر ولي زاده، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: نقدي بر كتاب هُرموني: شكل تازهای از قدرت جهانی، مجلة «پژوهش نامه انتقادي متون و برنامه های علوم انسانی»، الدورة السابعة عشرة، سنة ١٧٢٠، العدد ٨، ص ٥٠.

٢. أيوب كريمي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: مفهوم هُرموني و امکان قدرت يابي گفتمان هاي حاشيه اي، مجلة «رهيافت هاي سياسي بين المللي» الفصلية، الدورة السابعة، سنة ٢٠١٢م، العدد ٢٩، ص ١٧٦.

الاستعمارية كانت جزءاً لا يتجزأ من أنطولوجيا الكولونيالية^١ وهي من جهة الدراسات والبحوث السوسيولوجية التاريخية عبارة عن ظاهرة محتملة لا يستبعد حدوثها على أرض الواقع وحسب ماهيتها تشمل سلسلة السلوكيات السلطوية الاستعمارية.^٢ على الرغم من أنّ الهيمنة الغربية المتقوّمة على سياسية الولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الراهن سائرة نحو الاضمحلال والأفول، إلا أنّ الغرب الاستعماري بشكل عام استغلّ الظروف الراهنة لإقامة علاقات مرتكزة على أسس استعمارية وإيجاد نظم دولي إمبريالي لا يمكن تجاهله في التأريخ المعاصر، وهذا الأمر يجعل من الضروري على كلّ باحثٍ منصفٍ أن يتطرّق إلى موضوع الغرب والهيمنة الاستعمارية بالشرح والتحليل دون انحياز، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان تفاصيل الموضوع وفق منهج بحث وصفي تحليلي اعتماداً على معطيات المصادر المكتبية، حيث تمّ عرّف مفهوم الهيمنة بشكل عام وهيمنة الاستعمار الغربي بشكل خاص ووضّح معالمها، وسلّط الضوء على الموضوع من الناحية الدلالية لأجل بيان طبيعة الارتباط الكائن بين مفهوم الهيمنة والنشاطات الاستعمارية في النظام الدولي، وفي رحاب بيان الخلفية التاريخية للهيمنة الاستعمارية الغربية ذكرنا أهمّ مؤشرات أفولها والنتائج المدمّرة التي ترتبت عليها في شتّى البلدان.

بحث دلالي بخصوص مفهوم الهيمنة

مفهوم الهيمنة يعدّ مرتكزاً أساسياً على صعيد دراسة وتحليل واقع السياسة العالمية،^٣ وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ الجهود الفكرية للفيلسوف أنطونيو غرامشي على صعيد مباحث الاقتصاد السياسي الدولي تعدّ نقطة الانطلاق لصياغة المفهوم الدلالي لمصطلح

1. Colonialism

2. Bayart, Jean - François (2007). *The meandering of colonial hegemony in French - speaking West Africa, Politique africaine*, No. 105, p. 201.

3. Bohm, Franziska (2018). *Hegemony Revisited: A Conceptual Analysis of the Gramscian Concept of Hegemony in International Relations Theory*, Master of Science in Global Studies Department of Political Science, Spring, Sweden: Lund university, p. 2.

«هيمنة»^١، لذا يمكن الاعتماد على نظريته في هذا المضمار لبيان المدلول الحقيقي لمفهوم العلاقات الدولية،^٢ لكن يجب التنويه هنا على أنَّ الهيمنة عبارة عن مفهوم يفوق نطاقه حدود المفاهيم الماركسية الكلاسيكية.^٣

مفهوم الهيمنة شهد تطوراً متواصلاً منذ نشأته وطوال مراحل رواجه، وهذا التواصل لم يتوقف في أية حقبة لكونه مواكباً لظروف العصر، لذا انضوت تحت مظلته حالات متباينة؛ إلا أنَّ الاستنتاجات السطحية في تفسيره أسفرت عن طرح آراء عديدة، لذلك اعتبره الباحث فيليب سيرني^٤ مصطلحاً مشوشاً يدلُّ في واقعه على التعقيدات الموجودة في عالم السياسة.^٥ وأما الباحث توم تشودور^٦ فقد قال إنَّ عالم السلطة والاقتدار المتنامي على الدوام يشهد اليوم أقول القوى العظمى وهناك أزمات حادة يعاني منها النظام الديمقراطي الحديث، وفي خضمِّ هذه الأحداث بدأت النظريات السلطوية تتبلور بشكل عملي على الساحة الدولية، وهذه الظاهرة تدلُّ على أنَّ العلماء والمفكرين يعيرون اهتماماً بالغاً لمسألة بيان طبيعة السياسة العالمية؛^٧ وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الهيمنة بحدِّ ذاتها تضمِّ تحت مظلتها كماً هائلاً من العلاقات والنشاطات في

-
1. Fusaro, Lorenzo (2010). *Gramsci's concept of hegemony at the national and international level, Conference: IIPPE* (Conference paper hegemony), p. 1.
 2. Cox, Robert W. (1983). Gramsci, *hegemony, and international relations: an essay in method, Journal of International Studies* (Millennium), 12 (2), p. 124.
 3. Femia, Joseph V. (1981). *The Concept of Hegemony, In Gramsci's political thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. New York: Clarendon Press & Oxford University Press, p. 33 - 40.
 4. Boothman, Derek (2008). *The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony, Rethinking Marxism (A Journal of Economics, Culture & Society)*, 20 (2), PP. 201 - 215; Chodor, Tom (2015). *Review: Rethinking Hegemony, E - International Relations*, 14 September, p. 213.
 5. Philip G. Cerny
 6. Haugaard, Mark؛ Lentner, Howard H. (2006). *Hegemony and Power: Consensus and Coercion in Contemporary Politics*, Lanham: Lexington Books, p. 74.
 7. Tom Chodor
 8. Chodor, Tom (2015). *Review: Rethinking Hegemony, E - International Relations*, 14 September, p. 1.
and: Worth, Owen (2015), *Rethinking Hegemony*, London: Palgrave Macmillan.

العالم تفوق نطاق العلاقات المتعارفة بين البلدان.^١

الهيمنة في واقعها تحكي عن اقتدار أو تسلط لفئة اجتماعية على أخرى، وهذه الظاهرة تحكي عن وجود ارتباط غير متناسق في العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين مختلف البلدان والشعوب،^٢ وهي في معناها التقليدي المتعارف تشير إلى سلطة بلد على غيره أو حاكم على شعبه، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبارها نقطة محورية تترافق حولها مجموعة من العناصر ذات الصلة بها، لكن بعد أن تغير الطابع العام للسياسة في العالم تحوّل معناها الدلالي لتحكي عن التسلط أو القيادة أو السيطرة، ثم شيئاً فشيئاً شملت جوانب متنوعة فهي اليوم تعني أيضاً السلطة الفكرية والأخلاقية، وأصبحت ذات ارتباط بالمنظومات العقائدية أو الأيديولوجية التي تقوم عليها بنية أحد المجتمعات البشرية ولربما تشكل تحدياً جاداً له.^٣

بناءً على ما ذكر نستنتج أن الهيمنة لا تقتصر على السعي للاستحواذ على مصادر السلطة، بل تعني أيضاً السيطرة على المتبنات الفكرية وغير الفكرية للآخرين في شتى النواحي،^٤ لذا تطلق أيضاً على القدرة الإبداعية للحكومة المقتدرة ضمن الأسلوب التي تتبّع في إدارة شؤون العالم وفي مساعيها الرامية إلى نيل أعلا سلطة في العالم دون منازع بهدف استغلال كافة المصادر الاقتصادية وبسط سيطرتها العسكرية والأيديولوجية والسياسية إلى أعلا مستوى ممكن.

القوى السلطوية عادةً ما تسخر قابلياتها وقدرتها لإنشاء منظومات سياسية واقتصادية وقواعد سلوكية خاصّة بهدف ترسيخ النظام الذي تقرّه وتجعله منطلقاً لنشاطاتها، وقد اعتبرها الباحث جوزيف ناي Joseph Nye حالة يكون فيها أحد البلدان قوياً لدرجة أنّه يسيطر على العلاقات الدولية القائمة بين مختلف البلدان، أي أنّ قصده هو السيطرة عليها، وطبعاً يتمكّن

1. Beeson, Mark (2017). *Hegemony*, oxford bibliographies, 27 September, p. 1.

2. Lull, James (1995). *Hegemony, In From Media, Communications and Culture: A Global Approach*, Part I: A Cultural Studies Approach to Media: Theory, New York: Columbia University Press, p. 33.

٣. وليام أوثويت، توماس برتون بوتومور، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن جاوشيان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «نئی»، ١٣٠٢ م.

4. Ougaard, Morten (1988). *Dimensions of Hegemony*, *Journal of Cooperation and Conflict* 23 (4), p. 197.

من ذلك بالفعل. ثم استنتج أنّ النظم الدولي يتحقّق على ضوء إرادة القدرة الأعظم في العالم وفي رحاب النظم الذي وضعته وليس على أساس مبدأ توازن القوى، ولا شكّ في أنّ الحفاظ على هذا النظم يعدّ مرتكزاً أساسياً للحفاظ على الأمن والاستقرار.^١

الباحث جون أغنيو اعتبر الهيمنة بمثابة نشاط مرحلي تخضع في رحابه مختلف القوى الناشطة على الساحة الدولية والتي تمتلك اقتداراً ونفوذاً اكتسبته من منظومتها الداخلية، لإرادة دولة متسلّطة،^٢ وأمّا الباحثان جون بايلس وستيف سميث^٣ فقد اعتبرها سلطةً تفرضها قوى عظمى على النظام الدولي وعلى سائر البلدان، وفي هذا السياق أكّدا على أنّ مستوى هذه السلطة من حيث بلوغها درجة القيادة العالمية أو بقائها مجرد هيمنة قوية، ليس على حدّ سواء، بل يتراوح بين الشدّة والضعف وفقاً لشروط وظروف معينة.

وهناك باحثون تطرّق إلى بيان واقع الهيمنة ومفهومها الاصطلاحي المعاصر على أساس تحليل مسألة عدم اتّزان القوى في العالم باعتبارها نظاماً تستخدم في رحابه المنافسة بين القوى العظمى بشكل غير متوازن بحيث تتمكّن في نهاية القوة الأعظم من بسط سلطتها المطلقة على سائر البلدان وتسييرها وفق رغبتها والقواعد التي تقرّها لها في شتى المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والدبلوماسية، بل وحتى الثقافية.

وأمّا الباحث روبرت دبليو كوكس^٤ فقد اعتبر الهيمنة شكلاً من أشكال النظم الدولي الذي يكون استقراره مرهوناً بالدور الذي تلعبه إحدى القوى العظمى في العالم على صعيد توجيه سائر البلدان ووضع أطر وقواعد خاصّة لها بمثابة نظمٍ دولي وإداري شامل يعمّ كافّة الجوانب الاقتصادية والعسكرية والسياسية والثقافية.

حينما نستطلع آراء أنطونيو غرامشي بهذا الخصوص نجده يؤكد على وجود اختلاف بين

١. أيوب بور قيومي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي مفهوم هژموني با تأکید بر هژمون گرایي آمریکا، مجلة «سياست دفاعي» الفصلية، الدورة السابعة عشرة، سنة ٢٠٠٩، العدد ٦٧، ص ٥٣.

2. Agnew, John (2005). *Hegemony: The New Shape of Global Power. United States of America*: Temple University Press, chapter one.

3. John Baylis and Steve Smith

4. Robert W. Cox

السلطة والهيمنة، حيث اعتبر السلطة بمعنى بسط الحكومة سيطرتها على الشعب بالقهر ودون رضاهم، واعتبر الهيمنة شكلاً من أشكال القيادة الفكرية والأخلاقية التي يروج لها أصحاب إحدى القوى النافذة بهدف التكتّم على مسألة انعدام الإجماع، حيث يروجون لها تحت مظلة مبادئ أخلاقية سامية قاصدين من ذلك تبرير لجوئهم إلى القهر والقوة، لذا نجدهم يطرحون قيمهم الأخلاقية والسياسية والثقافية للتغطية على مبدأ القهر وتبرير أفعالهم السلطوية، لذا عادةً ما يجعلون هذه القيم الخاصة بهم منطلقاً لصياغة قواعد يتم على أساسها صياغة الهيكل العام للسياسة ومن ثمّ يحولون أيديولوجيتهم إلى مرتكز لتوجهات الشعب الفكرية وحتى العقلية؛ ولا شكّ في أنّ الاقتدار الحقيقي للنظام الحاكم يكمن في إيمان الشعب بأنّ النظام العالمي السائد ذو ارتباط بالطبقة الحاكمة.^١

الهيمنة الغربية والمدّ الاستعماري

قبل الحرب العالمية الثانية شهدت الساحة الدولية ظاهرة تخلف الشعوب المستعمرة وطغيان هيمنة القوى الغربية على العالم بحيث تصوّر البعض أنّها ظاهرة ستدوم إلى الأبد، وفي هذا السياق قال الباحث ليفتن ستافريانوس^٢:

«كان هناك ارتباط وطيد بين عدم تطور بلدان العالم الثالث وخضوعها للقوى الاستعمارية وبين تطور العالم الأوّل المتمثّل بالقوى الاستعمارية الغربية، وهذا الارتباط عضوي ومشهود بشكل عملي؛ الأمر الذي يعني وجود تناسب عكسي بين الأمرين، أي مع تطور البلدان الاستعمارية الغربية تشهد البلدان المستعمرة تخلفاً أكثر. وقد أوعز هذا الباحث السبب في تخلف البلدان المستعمرة إلى النظام الرأسمالي الغربي والنشاطات الاستعمارية مؤكداً على عدم وجود عوامل داخلية تسببت في ذلك»^٣.

١. جهانكير كرمي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هژموني در سياست بين الملل: جارجوب مفهومي، تجربه تاريخي وآينده آن، مجلة «پژوهشنامه علوم سياسي»، الدورة الأولى، سنة ٢٠٠٦م، العدد ٣، ص ٣.

2. Leften Stavros Stavrianos

٣. ليفتن ستافروس ستافريانوس، جامعه شناسی تاریخی - تطبیقی جهان سوم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا فاضل، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ٢٠٠٤م، ص ١٤ - ١٦.

من المؤكّد أنّ الهيمنة والنشاطات الإمبريالية الغربية في الحقيقة سياسة تنتهي إلى نشاطات استعمارية، ومثال ذلك السياسة الخارجية للإمبراطورية الألمانية خلال السنوات ١٨٧١ إلى ١٩١٤م فخلال هذه الحقبة تقوّمت سياستها على مبدأ غزو البلدان الأخرى وإقامة مستعمرات فيها، ونتيجة ذلك أنّ هذه السياسة الهادفة إلى تكوين مستعمرات أصبحت سبباً لوصف ألمانيا بأنّها بلد إمبريالي. بعد ذلك بادرت سائر البلدان الغربية إلى تطبيق نفس هذه السياسة وفي هذا المضمار تمكّنت من السيطرة على سائر البلدان بحيث بات تحقيق الأهداف الوطنية والنشاطات الاستعمارية أمرين متلازمين، والحصيلة النهائية هو الاستعمار طبعاً.

بعد حلول النصف الثاني من القرن العشرين انتهى عمر الاستعمار التقليدي وأصبح أمراً منبوذاً، لكن رغم ذلك بقيت القوى الاستعمارية الغربية تزاوّل نشاطاتها على الساحة الدولية بأساليب غير مباشرة ضمن نفس السياسات الإمبريالية وتحت مظلة الهيمنة الغربية السابقة،^١ وهذا التحوّل في هيمنة القوى الغربية يدلّ على أنّ السلطة الاستعمارية الحديثة لا تقتصر على قهر الشعوب والبلدان الضعيفة فحسب، بل باتت تطرح تحت ذريعة رضا ورغبة هذه الشعوب والبلدان.^٢

منذ عام ١٨٧٠م حتّى باكورة الحرب العالمية الأولى، باتت ظاهرة الاستعمار والإمبريالية الغربية انعكاساً لأقوى قدرة تدير دفة السياسة في العالم الغربي، ومثال ذلك واقع مختلف القارّات في عام ١٩٠٠م، حيث بسطت السيطرة الاستعمارية الغربية على معظم نواحي قارّة أفريقيا ومناطق جنوب آسيا وجنوب شرقها والبلدان المحاذية للبحر الكاريبي وأقيانوسيا.^٣ الباحث والدن بيلو أكّد على أنّ الهيمنة الغربية قد تعاضدت في العصر الحديث مع مشروع

١. همايون إلهي، شناخت ماهيت و عملکرد امپرياليسم (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قومس، ٢٠٠٨م، ص ٩.

2. Wells, Andrew (2007). Imperial Hegemony and Colonial Labor, Rethinking Marxism (A Journal of Economics, Culture & Society), 19 (2), p. 180.

٣. محمد تقی قزلسفلی، امپرياليسم چیست؟ تاريخ و نظريه (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بابلسر، منشورات جامعة مازندران، ٢٠٠٧م، ص ١٥٤.

4. Walden Bello

العولمة الذي وصفه بالأناني لأجل تحويل العالم إلى مصنع كبير، وهذا الإنجاز الغربي سوف يدمر المجتمعات البشرية، والجدير بالذكر هنا أن القدرة السلطوية الغربية تصبح شمولية على ضوء تسخير مختلف المنظّمات والكيانات الدولية ولا سيّما الشركات الأمريكية العظمى التي تزاوّل نشاطاتها التجارية والاقتصادية في رحاب سياسة واشنطن الاستعمارية، وهذا الأمر أسفر عن زعزعة أوضاع البلدان الضعيفة وتفاقم مشاكلها في شتى النواحي.^١

الهيمنة في واقعها عبارة عن إنجاز للحدّثة الغربية والعقل الذرائعي والاستهلاك المبالغ فيه، حيث سخر النظام الرأسمالي الحديث هذه الظروف لصالحه واستغلّ التحوّلات الاجتماعية والتوجّهات الفكرية الإنسانية لأجل تحقيق أهدافه، وعلى هذا الأساس يجب الالتفات إلى وجود ارتباط وثيق بين الاستعمار ومشروع الحدّثة ذي الطابع الرأسمالي.^٢

الباحث تشارلز رينولدز^٣ اعتبر الهيمنة تضرب بجذورها في الفكر البشري باعتبارها ظاهرة متقوّمة على مبدأ الارتباط بين السلطة والاستعمار، لأنّ النشاط الاستعماري أساسه القهر ولا يتناغم مطلقاً مع إرادة الشعوب ورضائها، ومن المؤكّد أنّ اللجوء إلى القهر على الصعيد العالمي يعدّ أمراً مستحيلاً دون الاعتماد على مؤسسات وكيانات سياسية تمارس ضغوطاً ضدّ سائر البلدان؛ وخلاصة الكلام أنّ الهيمنة في واقعها تعني فرض سيادة قدرة دولية على سائر البلدان والشعوب بحيث تتمخّض عن ظهور أنماط متنوعة من النشاطات الاستعمارية والعلاقات السلطوية.^٤

مفهوم هذا الكلام يمكن تقريره كما يلي:

١. والدن بيلو، مبارزه برای آینده: ترک جهانی کردن در استعمار پسا مدرن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وأعدّه

أحمد سيف، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «كتاب ديگر»، ٢٠٠٣م، ص ١١٧ - ١٢٠.

2. Bhattacharyya, Urmi (2017). *Interpreting Modernity and the Cultural Possibility of Social Transformation, Society and Culture in South Asia*, 4 (1), p. 142-143.

3. Charles Reynolds

٤. تشارلز رينولدز، وجوه امپرياليسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد حسين سيف زاده، الجمهورية

الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مكتب الدراسات السياسية والدولية التابع لوزارة الخارجية،

٢٠٠٧م، ص ٣.

«الاستعمار الغربي بات جزءاً لا يتجزأ من التأريخ الغربي الحديث بشكل خاصّ وتأريخ العالم بشكل عامّ طوال قرون متوالية، حيث يتقوم على مبادئ فكرية سلطوية وهيمنة مطلقة وخطاب استبدادي، وهذه الميزة جعلته منطلقاً للقيام بنشاطات استعمارية وتوسيع نطاقها وترسيخها واستمرارها؛ لأنّ الاستعمار بطبيعته ذو ارتباط وطيد بالتوجهات الفكرية التي تدعو إلى إيجاد هوة أو اختلاف حادّ بين المفكر والطرف المقابل أو مواجهة محتدمة، حيث يصوغ المستعمر هويته ويعرّف نفسه بهذا الأسلوب في التعامل مع الآخرين معتبراً نفسه أعلا شأناً وصاحب الحقّ المطلق بكلّ شيء. الجدير بالذكر هنا أنّ المواطن الغربي يعتبر الناجي في يوم القيامة حسب الفكر المسيحي، وهو حالياً في رحاب هذه العلاقة الاستبدادية بات مصداقاً لمفاهيم جديدة حلّت محلّ ما كان يروج المسيحيون سابقاً تحت عنوان النجاة، وهذه المفاهيم هي في الواقع منبثقة من ميثافيزيقيا العصر الحديث، وثمره هذا التحوّل التأريخي والفكري هي أنّ النشاط الاستعماري الذي يعدّ ظاهرةً سلبيةً قوامها استحواذ طرفٍ على مقدّرات طرفٍ آخر وسيطرته على مقاليد أموره، بات عملاً مسوّغاً متناغماً مع المشروع التأريخي الشامل.^١»

رضا معظم أبناء الشعب هو الفرضية الأساسية لمفهوم الهيمنة ويتمّ تعيينه من قبل السلطة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا يتحقّق دائماً ضمن اتفاق جماهيري سلمي، بل قد يمتزج أحياناً بالعنف والقوة وحتىّ الإجبار البدني لدواعي فكرية وأخلاقية وثقافية.

الجدير بالذكر هنا أنّ السلطة الحاكمة في رحاب مبدأ الهيمنة لا بدّ وأنّ تمتلك اقتداراً على الصعيدين الاقتصادي والسياسي إلى جانب ضرورة امتلاكها اقتداراً في مختلف النواحي الثقافية والأخلاقية بحيث تفرض سيطرتها ووجودها على ضوء هذا الاقتدار الشامل.

والمسألة الأخرى التي تجدر الإشارة إليها في هذا المضمار هي أنّ الهيمنة بحدّ ذاتها تعدّ الحدّ الفاصل بين حقبة الحكومات الإمبراطورية في العالم والحقبة التي اكتنفتها فوضى عالمية نسبياً

١. عارف نرياني، محمد علي برتو، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «استعمار ومثرموني آن: نگاهی به نظام بازنمایی غرب، مجلة «غرب شناسی بنیادی» الفصلية، الدورة الثامنة، سنة ٢٠١٧م، العدد ١٥، ص ١٠٥.

بمحمورية قدرة واحدة ذات نفوذ واسع وسلطة قوية بحيث تستطيع وضع قواعد اللعبة السياسية والدولية لوحدها وتشرف على تطبيقها بحذافيرها من قبل جميع الأطراف.

خلال تأريخ النظم العالمي تمكّنت ثلاث قوى أحادية من فرض هيمنتها عالمياً، وهي هولندا وبريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية، وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي سعى منظرّوا السياسة الخارجية الأمريكية إلى إنهاء عهد التضارب الأيديولوجي العالمي وتأسيس عهد جديد بمحمورية الهيمنة الأمريكية، ومن هذا المنطلق حتمت الضرورة عليهم طرح تعريف جديد للدور الذي يلعبه بلدهم على الصعيد الدولي.^١

السلطة حالها حال النظام أحادي القطب باعتبارها مفهوماً منتظماً يتناغم مع مجريات الأحداث، فالسلطة المهيمنة عادةً ما تطفو على السطح في ظروف تاريخية وسياسية خاصّة لتكون لها كلمة الفصل على الصعيد الدولي، لذا ليس من الصواب بتاتاً ادّعاء أنها تنشأ في معزل عن الساحة الدولية، ويمكن تلخيص أهمّ ميزات الهيمنة على الساحة الدولية كما يلي:

١. الهيمنة ذات ارتباط بإحدى القوى الانحصارية والنافذة.
٢. الاقتدار الذي يراد منه فرض الهيمنة العسكرية تمتلكه الكثير من القوى في العالم بحيث لا يمكن لأيّ بلد في العالم أن يشنّ حرباً حقيقية ضدها.
٣. البلدان المهيمنة تتمتع باقتدار اقتصادي عالمي مطلق يفوق اقتدار كافّة الأطراف، حيث لها عصا سبق على صعيد المصادر المادّية.
٤. الهيمنة تعتبر مظهراً لأطباع القوى السلطوية في العالم.
٥. القوى المهيمنة تنفّذ مشاريعها وفق مبدأ المصلحة فحسب بغية ضمان كافّة مصالحها الاقتصادية والأيديولوجية.

٦. رغم اعتقاد البعض بكون القوى المهيمنة هدفها تحقيق مصالح عامّة، إلا أن الواقع على خلاف هذا التصوّر لكون المصالح العامّة في واقعها تختلف عمّا هو مطروح من قبل القوى السلطوية، فمنظرّوا هذه القوى يعرفونها بشكل يتناغم مع طموحات النظم

١. أيوب بور قيومي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي مفهوم هژموني با تأکید بر هژمون گرایی آمریکا، مجلة «سیاست دفاعی» الفصلية، الدورة السابعة عشرة، سنة ٢٠٠٩، العدد ٦٧، ص ٤٩.

العالمي المهيمن ولا يتعارض مع مبادئه على الإطلاق.

٧. يتصور البعض أنّ الهيمنة تعني فرض سلطة قطبٍ واحدٍ في العالم، وقد استدّلوا على رأيهم هذا بما تمتاز به من خصائص كثيرة في مختلف النواحي العسكرية والاقتصادية، فحين مقارنتها مع قدرة كلّ دولةٍ أو جماعةٍ على حدة يتّضح بوضوحٍ قاطعٍ أنّها القوة ذات الاقتدار الأعظم في النظام الدولي، ومن ثمّ تعدّ القطب الوحيد المسيطر.

٨. الهيمنة ذات ارتباط وطيد بما يتمخّض عنها من سلوكيات وما تتقوّم عليه من إرادة.

٩. السلطة المهيمنة تسخر قدرتها العظيمة بشكل هادف لأجل فرض النظم الذي تطمح إلى تحقيقه في شتى نواحي النظام الدولي.

١٠. السلطة المهيمنة إضافةً إلى امتلاكها اقتداراً، لا بدّ أيضاً وأن تمتلك القدرة اللازمة لفرضها على سائر البلدان في العالم.

١١. الهيمنة من أساسها تعني إحداث تغيير في هيكلية النظام الدولي، إذ فورما تتمكّن إحدى القوى من فرض هيمنتها المطلقة في العالم سرعان ما يخرج النظام العالمي من حالة الفوضى السائدة عليه ويتحوّل إلى نظام تحكمه قدرة على رأس الهرم تدرج تحتها سائر القوى.^١

مراحل تطوّر الهيمنة الغربية في رحاب التجربة التاريخية

السلطة بطبيعتها تسير نحو التوسّع، والهيمنة هي أعلا مراحلها حينما تبلغ الذروة في التوسّع،^٢ وأمّا الهيمنة الاستعمارية فهي بمثابة علاقة ذات طابع استعماري قوامها مآرب مادية ومعنوية واقتصادية وسياسية يتمّ السعي لتحقيقها اعتماداً على القهر والقدرة، وقد انطلقت منذ باكورة عصر الاكتشافات ثمّ على أساسها تمّ تطبيق مشاريع استعمارية ضخمة طالت شتى جوانب حياة البشر، وعلى هذا الأساس فالاستعمار الغربي من منطلق مساعيه السلطوية الحثيثة ومبدأ المصلحة

١. محمد جمشيدى، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: نظامهاي بين المللي تك قدرت محور: تك قطبي، هژموني،

امپراتوري، مجلة «مطالعات راهبردي» الفصلية، الدورة العاشرة، سنة ٢٠٠٧م، العدد ٣٨، ص ٧٩٠-٧٩١.

٢. محمود شوري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هژموني و ضد هژموني (مفهوم بندي وضعت جبهاني پس

از جنگ سرد)، مجلة «راهبرد» الفصلية، الدورة الثانية عشرة، سنة ٢٠٠٣م، العدد ٢٧، ص ١٥٣.

والسلطة القهرية استطاع أن يوجد علاقة استعمارية تحكم العالم طوال حقبة من تاريخ البشرية،^١ وطوال القرون الخمسة الماضية أصبح تركز السلطة شأنًا عالميًا وفي هذا المضمار طوى الاستعمار خمس مراحل على الصعيد الدولي يمكن بيانها كما يلي:

١. مرحلة الإمبراطورية العالمية - الحقبة التي سبقت القرن السابع عشر: مرحلة تعدد القوى العظمى.

٢. مرحلة القوى العظمى - الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر: شهد العالم خلال هذه الحقبة سلطة البلدان التالية: أسبانيا، هولندا، البرتغال، بريطانيا العظمى، فرنسا، بروسيا، روسيا.

٣. مرحلة السلطة الحاكمة على العالم - القرن التاسع عشر: خضع العالم في هذه الحقبة لسلطة كل من بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا.

٤. مرحلة السلطة الثنائية (سيادة قطبين) - الفترة الواقعة بين الأعوام ١٩٤٥ م إلى ١٩٩٠ م: استحوذ على العالم خلال هذه الحقبة من التأريخ كل من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي السابق.

٥. مرحلة الهيمنة التامة - منذ عام ١٩٩١ م إلى عصرنا الراهن: العالم خلال هذه الفترة من تأريخ البشرية خضع وما زال خاضعاً لهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية.^٢

وهناك باحثون يقسمون تأريخ الهيمنة الدولية ضمن أربع مراحل أساسية هي كالتالي:

١. مرحلة الهيمنة الابتدائية: هذه المرحلة ابتدأت منذ العهود القديمة وتواصلت حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي وخلاها شهد العالم ظهور واضمحلال الإمبراطوريات العظمى في العالم.

١. محمد تقى فزلسلى، *امپرياليسم چیست؟ تاريخ ونظريه* (باللغة الفارسية)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

٢. جهانكير كرمي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *هژموني در سياست بين الملل: جارجوب مفهومي، تجربه تاريخي وآينده آن*، مجلة «پژوهشنامه علوم سياسي»، الدورة الأولى، سنة ٢٠٠٦ م، العدد ٣، ص ١٥.

راجع أيضاً: محمود شوري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *هژموني و ضد هژموني* (مفهوم بندي وضعت جهاني پس از جنگ سرد)، مجلة «راهبرد» الفصلية، الدورة الثانية عشرة، سنة ٢٠٠٣ م، العدد ٢٧، ص ١٥٣.

٢. مرحلة الهيمنة القديمة: هذه المرحلة ابتدأت من أواخر القرن الخامس عشر الميلادي وتواصلت حتى أوائل القرن التاسع عشر.
 ٣. مرحلة ركود الهيمنة: هذه المرحلة تشمل فترة من القرن التاسع عشر.
 ٤. مرحلة الهيمنة الحديثة: تزامنت هذه المرحلة من تأريخ الهيمنة العالمية مع رواج النزعات الاستعمارية انطلاقاً من الأعوام ١٨٧٠م - ١٨٨٠م والفترة اللاحقة لها، وقد ارتكزت النشاطات السلطوية خلالها بشكل أساسي في قارتي آسيا وأفريقيا.^١
- عالم الاجتماع الأمريكي إيمانويل واليرستين قسّم عصر الهيمنة العالمية ضمن ثلاث قوى سلطوية وثلاث مراحل زمنية هي كالتالي:
- المرحلة الأولى: هولندا (في أسط القرن السابع عشر الميلادي من عام ١٦٢٠م إلى ١٦٧٢م).
- المرحلة الثانية: بريطانيا العظمى (في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي من عام ١٨١٥م إلى ١٨٧٣م).
- المرحلة الثالثة: الولايات المتحدة الأمريكية (في أواسط القرن العشرين من عام ١٩٤٥م إلى ١٩٦٧).

وقد ذكر أوجه الشبه بين هذه المراحل كما يلي: هناك تدرّج نسبي في مراتب القوى السلطوية المهيمنة في ثلاثة مجالات هي الإنتاج الصناعي والزراعة ومختلف النشاطات التجارية والمالية في العالم، والأيدولوجيا السلطوية بطبيعتها وكافة النشاطات السياسية التي تراوحتها القوى المهيمنة، تدافع عن الفكر الليبرالي وتدعو إلى إطلاق العنان بحرية تامة لمراكز الإنتاج ومنتجاتها وثرواتها وأيديها العاملة في شتى نواحي الاقتصاد العالمي، وأما القوة العسكرية العالمية فهي عادةً ما تكون بحرية أو جوية تحت سلطة إحدى القوى العظمى في العالم.

وفي هذا السياق أشار إلى الحروب العالمية الموسومة بألفا وبيتا وغاما، حيث قال إن الحرب ألفا يقصد منها الحروب التي دامت ثلاثين عاماً (منذ عام ١٦١٨م إلى ١٦٤٨م) وخلالها كان التفوق في الاقتصاد العالمي لمصالح هولندا على حساب مصالح هانسبورغ، وفي حرب بيتا التي

١. همايون إلهي، شناخت ماهيت و عملکرد/ميرياليسم (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قومس، ٢٠٠٨م، ص ١٠.

اندلعت منذ عام ١٧٩٢م واستمرت حتى عام ١٨١٥م كان التفوق لمصالح بريطانيا العظمى على حساب مصالح فرنسا، ثم في حرب غاما التي تمثلت بحروب أوراسيا الطويلة والتي انطلقت منذ عام ١٩١٤م واستمرت حتى عام ١٩٤٥م كان التفوق فيها للولايات المتحدة الأمريكية على حساب ألمانيا.

حسب هذه الرؤية التي تبناها عالم الاجتماع الأمريكي إيمانويل واليرستين تمخضت عن إعادة تأهيل شامل للنظام العالمي ومن جملة نتائجها المشهودة سيادة نظم عالم جديد تحت مظلة معاهدة صلح وستفاليا^١ والوفاق الأوروبي^٢ واتفاقية برين وودز^٣ (الاسم الشائع لمؤتمر النقد الدولي الذي انعقد من ١ إلى ٢٢ يوليو ١٩٤٤ في غابات بريتون في نيوهامبشر بالولايات المتحدة الأمريكية)، فهذه المعاهدات الدولية ساعدت على تلبية متطلبات السلطة المهيمنة وتحقيق استقرار نسبي.

وفي هذا السياق أكد على أنه خلال فترة طويلة من تاريخ البشرية بعد استقرار الهيمنة العالمية، ظهرت قدرتين عالميتين عظيمتين بعد هولندا، هما بريطانيا العظمى وفرنسا، حيث حاولتا فرض سلطتهما على الساحة الدولية والتفوق على كل منافس يظهر فيها، ثم ظهرت هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا، وبعد ذلك هيمنة إمبراطورية اليابان وأوروبا الغربية؛ وأما المنتصر الأول فقد تقوّمت استراتيجيته بشكل أساسي على احتواء سائر القوى المهيمنة تحت مظلته كشركاء أقل شأناً منه، وهذا ما قامت به الولايات المتحدة الأمريكية في العصر الحاضر التي بذلت كل ما بوسعها للسيطرة على سائر القوى المهيمنة والسلطوية في العالم.

وفي نهاية المطاف ادعى أن التاريخ البشري يمرّ اليوم في مرحلة ما بعد السلطوية، والولايات المتحدة الأمريكية خسرت موقعها الاقتصادي في العالم ولم تعد المنتج الأول إلا أنها رغم كل ذلك ما زالت صاحبة المقام الأول في العالم على صعيد المال والتجارة، ناهيك عن أن تفوقها على الصعيدين العسكري والسياسي ليس مستقراً كما ينبغي، بل بات متزعزعا.^٤

1. Westphalian sovereignty

2. Concert of Europe

3. Bretton Woods Agreement

٤. جهانكير كرمي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هژموني در سياست بين الملل: چارچوب مفهومي، تجرّبه

الجدير بالذكر هنا أنّ الأحداث التاريخية التي تواكبت مع تجربة الهيمنة الاستعمارية الأمريكية تدلّ على أنّ الاقتدار السلطوي لهذا البلد كانت له تداعيات سلبية على كافّة الأمور المرتبطة بالمجتمع الدولي نظراً لما اتّسمت به من خصائص تسبّبت بذلك، مثل سياسة واشنطن الانتقائية في التعامل مع شعوب العالم وفرض معتقدات وقيم بالقهر والقوة والتدخل السافر في المؤسسات الحكومية والسيادية في كافّة البلدان وتأسيس أنظمة وقوانين دولية تتناغم مع مصالحها والتفرد بقيادة العالم والتصديّ لمقاليده الأمور في المجتمع المدني المعاصر والتحكّم بكلّ شيء من منصبٍ قيادي عالمي.^١

الوسائل المعتمدة في هيمنة الاستعمار الغربي

القوى المهيمنة الغربية تشبّثت بمختلف الوسائل بغية تحقيق أهدافها الاستعمارية، وفيما يلي نذكر أهمّها:

الانتقال من مرحلة فرض الهيمنة بالقوة إلى مرحلة فرضها فكرياً

في نهاية القرن العشرين وبعد انتهاء الحرب الباردة بالتحديد شهد العالم نظاماً جديداً قوامه قدرة مهيمنة واحدة هي الولايات المتحدة الأمريكية، حيث وضع أسس النظام الدولي وفق تطلّعات سياستها الخارجية حتّى حلّ يوم الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام ٢٠٠١م حيث طرأ تحوّل جذري على السياسة الخارجية الأمريكية وغير مصيرها، إذ عجزت واشنطن بعد هذه الأحداث من الحفاظ على هيمنتها التامة وتعرّضت لأزمة حادّة عجزت عن احتوائها وفق توجهاتها السلطوية، وما زاد الطين بلّة أنّها واجهت في الفترة التي تلت هذه الأحداث المروعة أزمات اقتصادية خانقة جعلتها عاجزة عن احتواء كلّ أزمة سياسية أو غير سياسية تعصف بها، وحصيلة كلّ ذلك أنّ هيمنتها تعرّضت لصفعة قوية زعزعت أركانها.

في خضمّ هذه الأوضاع المزرية التي عانت منها الولايات المتحدة الأمريكية طفت إلى

تاريخي وآينده آن، مجلة «پژوهشنامه علوم سياسي»، الدورة الأولى، سنة ٢٠٠٦م، العدد ٣، ص ١٥-١٦.
١. أرسلان قرباني، حسين سفاري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هويت و هوژموني، مجلة «مطالعات ميان فرهنگي» الفصلية، الدورة الثانية عشرة، سنة ٢٠١٧م، العدد ٣١، ص ١٥٢.

السطح انتقادات حادة جعلتها تواجه أزمة على صعيد الشرعية، لذلك بذل الساسة الأمريكيان كل ما بوسعهم لتشذيب صورة سياستهم على الساحة الدولية والظهور بمظهر يعيد لهمتهم هيبتها من جديد.

الجدير بالذكر هنا أن الهيمنة الأمريكية منذ عهد الرئيس جورج بوش ارتكزت على تسخير القدرة العسكرية وكافة القابليات المادية لإضفاء مشروعية على سياسية البيت الأبيض الخارجية وكسب تأييد دولي، إلا أن هذا المشروع واجه فشلاً ذريعاً طوال السنوات الثماني التي حكم فيها هذا الرئيس، وعند تولّي باراك أوباما مقاليد الأمور في البيت الأبيض تغيّرت النظرة السياسية الأمريكية لمفهوم القدرة؛ ومن هذا المنطلق نلاحظ أن الولايات المتحدة اليوم تعتمد بشكل أساسي على القدرة الناعمة بهدف كسب حلفاء جدد في شتى أرجاء العالم، إذ يشهد العالم اليوم ولادة نظم دولي جديد في مراحل الأولى على ضوء ظهور قوى جديدة على الساحة الدولية.^١

استناداً إلى ما ذكر أعلاه نستنتج أن التحوّل الذي شهدته البيئة السياسية للبلدان الغربية وتغيّر بوصلة توجهاتها في شتى المجالات السياسية وغيرها، مؤشّر واضح على أن كلّ تحوّل وتغيير على الساحة الدولية وفي مجال السياسات الخارجية سببه يعود إلى اختلاف التوجّهات إزاء مبدأ القدرة، فبعد انتهاء مرحلة استخدام القدرة العسكرية والمادية في فرض الهيمنة على سائر الشعوب والبلدان من قبل القوى السلطوية ولجئها إلى قدرة ناعمة لتحقيق أهدافها، بات من الواضح أن مفهوم القدرة واجه تحوّلاً جذرياً لي طرح في رحاب مدلول جديد من نوعه باسم «القدرة الناعمة» ليصبح أسلوباً معتمداً على صعيد السياسة الدولية ووسيلة لترسيخ أسس السياسة الخارجية للقوى الاستعمارية، لذا يمكن اعتبارها أنموذجاً فنياً ما زال في باكورة عهده يرتكز بنحو ما على مفاهيم أخرى مرادفة له مثل السيطرة والاقتدار وحتى المشروعية.

اللجوء إلى القدرة الناعمة والاعتماد على التوجّهات الفكرية والأطروحات الأيديولوجية إزاء بقصد فرض السلطة المهيمنة بغرض تسيير البلدان التابعة وفقاً لمطلّبات هذه السلطة،

١. عبد المطلب عبد الله، مرتضى إسماعيلي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «از هژمونی تا قدرت نرم در سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا»، مجلة «رهیافت/انقلاب/اسلامی»، سنة ٢٠١١م، العدد ١٤، ص ٩١.

يعتبر في الواقع وسيلة جذبٍ على ضوء طرح المتسلّط نفسه كأنموذج واجب الطاعة والاتباع، وإثر ذلك عادةً ما يحدث ارتباط وطيد بين الطرفين فتترسّخ العلاقة بين البلدان التابعة والقوى السلطوية في بعض المجالات التي لا أصالة لها مثل الثقافة وحتى التقنية، ومن هذا المنطلق تسعى الإدارة الأمريكية إلى ترويج علومها وتوسعة نطاقها لتفرضها على العالم بصفتها مفاهيم خاصّة بالسلطة الناعمة بغية تحقيق ثلاثة أهداف أساسية هي النهوض بواقع مشروعية نظامها السياسي على الصعيد الدولي والحفاظ على ماء وجهها - هيبتها الدولية - إلى جانب استحوادها على زمام أمور العالم وتوجيه الرأي العام وفقاً لرغبتها لأجل ترسيخ هيمنتها إلى أقصى حدّ ممكن.^١

جينالوجيا الوسائل الاستعمارية

الهيمنة الاستعمارية هدفها تحقيق السياسات الاستعمارية وفقاً لما تقتضيه الظروف السياسية والجغرافية والثقافية والاقتصادية عبر الاعتماد على وسائل متنوعة نذكر عدداً منها فيما يلي:

القوة العسكرية

الأسس الاستراتيجية للسياسة العسكرية الأمريكية بقيت على حالها بعد انتهاء الحرب الباردة وزوال النظام العالمي ثنائي القطب إثر انهيار الاتحاد السوفيتي، كما أنّ ساسة البيت الأبيض حافظوا على مبدأ عسكرة العالم في رحاب الإجراءات التالية:

(أ) قوة الردع

(ب) الدفاع الاستراتيجي

(ج) التواجد العسكري فيما وراء الحدود

(د) التصديّ للأزمات الإقليمية

(هـ) إعادة تأهيل القوات العسكرية بشكل متواصل

(و) العمل على إبقاء المنظومة العسكرية في حالة تأهب دائم

١. محمود كتابي، عنایت الله یزدانی، مسعود رضائی، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: قدرت نرم و راهبرد هژمونیک گرایي آمريکا، مجلة «دانش سياسي» الفصلية، الدورة الثامنة، سنة ٢٠١٢م، العدد ١٦، ص ١٠٧.

بناءً على ذلك يمكن القول إنّ الهيمنة الاستعمارية الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية هي السبب الأساسي في عدم توقّف الحروب في شتّى أرجاء العالم وتأزيم أوضاع المجتمع الدولي.^١

الولايات المتحدة الأمريكية من منطلق سعيها لتحقيق أطماعها، أوفدت الكثير من الجيوش نحو العديد من البلدان الأفريقية والآسيوية وحملت شعوبها خسائر إنسانية ومادية جسيمة، حتّى إنّها حملت شعبها خسائر جسيمة بالأرواح والمعدّات والأموال، وهذه الحقيقة مشهودة بكلّ وضوح ولا ينكرها أحد على الإطلاق في كلّ من أفغانستان وباكستان والعراق. الوسيلة المتعارفة للهيمنة الغربية تتمثّل في التحشيد العسكري، وهي في الواقع أوّل وسيلة معتمدة في تأريخ الهيمنة الاستعمارية وتداعياتها ليست سوى دمار البلدان وإتلاف مقدّراتها ونهب خيراتها وإبقاء شعوبها متخلّفة وحدوث مجازر جماعية فيها.

وسائل الإعلام العالمية

الولايات المتحدة الأمريكية اعتمدت على وسائل الإعلام ضمن حربها ضدّ البلدان المعارضة لها، لذا يمكن اعتبارها وسيلةً طيّعةً للهيمنة الأمريكية في العالم، وضمن نشاطاتها الإعلامية الموجهة ضدّ معارضيه عادةً ما تتخذ الإجراءات التالية ضمن عدّة محاور:

المحور الأوّل

- (أ) تصوير أفلام وثائقية وجمع معلومات
- (ب) تحريف هذه الأفلام والأخبار بتزييف أو زيادة أو نقصان
- (ج) توجيه هجمات إعلامية محمومة متواصلة وواسعة النطاق وعدم التوقّف عن نشر الأخبار الموجهة
- (د) افتراء أخبار وترويج أشياء لا واقع لها
- (هـ) تعظيم بعض القضايا البسيطة وتهويل بعض الأحداث

١. مجموعة من الباحثين، *أمريكا دنيا را به كلام سومى برد؟* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سروش والمؤسسة الثقافية لدراسات الاستغراب، ٢٠٠٣م، ص ٣٢.

هذه السلوكيات الشاذة هي في الواقع ميزة بارزة في الحروب الإعلامية التي تشنّها واشنطن ضدّ أعدائها، وحسب الاصطلاح المعاصر يمكن وصفها بأنّها حرب إعلامية سلطوية استعمارية موجّهة نحو بلدان معينة.

المحور الثاني

إلى جانب هذه الحرب الإعلامية المحمومة تتبّع واشنطن أساليب أخرى تزعزع أوضاع الطرف المقابل وتخلق له مشاكل جمة، ومن جملة ما يلي:

أ) صناعة قضايا وهمية

ب) إشاعة الرعب والهلع

ج) توجيه تهم وفضائح

د) تسقيط الطرف المقابل (اغتيال الشخصية)

هدفها من كلّ هذه الإجراءات الماكرة هو تغيير فكر المخاطب وتلقينه بأشياء تخدم أهدافها السلطوية.

المحور الثالث

الولايات المتحدة الأمريكية تسخر الحرب الإعلامية بهدف التأثير على البلدان المستهدفة، وفي هذا المضمار تسخر الوسائل الإعلامية التالية:

أ) الإذاعة (الراديو)

ب) القنوات التلفزيونية (القنوات الفضائية)

ج) المواقع الإلكترونية

د) الإذاعات والقنوات التلفزيونية التبشيرية

هـ) دعايات متنوّعة وترويج قضايا معينة

الهيمنة الأمريكية التي باتت قريبة من خطّ النهاية، قوامها الاعتماد على حرب ناعمة تستهدف البلدان المعارضة لسياسات واشنطن التوسعية، حيث تسخر في رحابها وسائل عديدة وتعتمد على أساليب متنوعة مثل إقامة نظام عالمي جديد في إطار قوانين تبتدعها وتنصبّ في مصلحتها إلى جانب

رفع شعار الديمقراطية وتحرير الشعوب من الحكومات الاستبدادية وتأسيس شبكة دولية من البلدان الخليفة التي تصنفها بالمعتدلة؛ وهي في الواقع تقصد من وراء ذلك تطبيق ثلاث استراتيجيات أساسية إحداها قصيرة الأمد والأخرى متوسطة الأمد والثالثة بعيدة الأمد بغية تحقيق أهدافها المرجوة، وفي هذا السياق عادةً ما تصوّر البلد المستهدف التي تريد تدميره أو إسقاط حكومته بصورة مرعبة وترهب العالم منه، كما تصوّر البلدان التي تتخذ استراتيجيات مناهضة لاستراتيجيتها بشكل مخيف وتعتبرها محوراً للشّر، إلى جانب مناهضة الدين وترويج فكرة أنّه فاشل في إدارة المجتمعات الحديثة، ناهيك عن أنّها تزعم بكون كلّ قراراتها ومواقفها وإجراءاتها تخظى بإجماع دولي وتأييد مطلق من قبل كافّة المنظمات الدولية والحكومات الشرعية في العالم كي تشرعن سياساتها وتجعل معارضيتها في موقف حرج وتجرّدهم من شرعيتهم بأيّ نحو كان.^١

الاجتياح الثقافي وترويج نمط الحياة الغربية

الهيمنة الاستعمارية الغربية تهدف إلى التغلغل ثقافياً في البلدان الأخرى، وقد اعتبرها الباحث سمير أمين هجمة ثقافية وصفها بـ «الفايروس الليبرالي» مؤكداً على أنّ الهدف الأساسي منها تأجيج حرب دائمة لأجل أمركة العالم من أقصاه إلى أقصاه.^٢ هذا الوصف صحيح لأنّ التوسّع الثقافي الغربي يسفر بطبيعة الحال عن رواج إمبريالية ثقافية ونظام عالمي شامل تكون فيه العلاقات والمبادئ الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية ذات طابع رأسمالي وليبرالي جديد من نوعه بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يطرح على ضوء نمط الحياة الأمريكي، ومثال ذلك هوليوود وشركات ماكدونالد، فهذه المؤسسات الكبرى وما شاكلها يراد منها ترويج ثقافة الاستعمار الغربي والتغلغل ثقافياً في باطن الشعوب المستهدفة.^٣

الهيمنة الثقافية الأمريكية كانت وما زالت تهدف إلى ترويج نمط الحياة الغربية وإشاعة

-
١. محمد رضا قنبري، ناديا رضائي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جنگ نرم علیه کشور های مخالف مژمونی آمریکا، مجلة «پژوهش های راهبردی/انقلاب اسلامی» الفصلية، الدورة الأولى، سنة ٢٠١٨م، العدد ٣، ص ١.
 ٢. سمير أمين، جنگ دائمی و آمریکایی کردن جهان: ویروس لیبرال (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية ناصر زرافشان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات آزاد مهر، ٢٠٠٧م.
 ٣. محمد تقی فزلسفلی، امپریالیسم چیست؟ تاریخ و نظریه (باللغة الفارسية)، ص ٦١.

الأفكار الليبرالية الغربية في كافة المؤسسات العلمية في البلدان المستهدفة عن طريق تعليم اللغة الإنجليزية، وذلك لأجل إيجاد تغييرات جذرية على الأهداف والقيم الوطنية والإسلامية، وفي هذا السياق يتم استقطاب طلبة الجامعات والخريجين من مختلف البلدان، وإلى جانب ذلك عادةً ما يتعامل الأمريكيان مع شعوب هذه البلدان بسياسة مكررة عن طريق إشاعة النفاق والجدل والنقد الهدّام في مختلف المؤسسات الفكرية والأوساط الثقافية، ناهيك عن تسخير منظمات وشركات ووسائل إعلام أمريكية متنوعة لأجل التغلغل في عمق الشعوب المستهدفة ورفع مستوى التأثير الإمبريالي الأمريكي إلى أقصى حدّ ممكن وبلوغ أعلا مستويات الهيمنة، وهذا الأمر في غاية الوضوح ضمن نشاطات مؤسسة جونسون وفولبرايت والنشاطات الإعلامية الدائبة كالأفلام التي يتمّ الترويج فيها لنمط الحياة الأمريكي وإشاعة الثقافة الأمريكية، وضمن هذه المساعي عادةً ما يتمّ العمل على إيجاد تفرقة بين المؤسسات الدينية والثقافية والعلمية وسائر الكيانات والمؤسسات الاجتماعية وغيرها.

الأساليب المتبعة في التغلغل الثقافي يراد منها زعزعة أوضاع الثقافة الاستراتيجية للشعوب وطمس هويتها الدينية، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الشعوب المستهدفة ولا سيّما الإسلامية دائماً ما تكون شوكة في أعين القوى الاستعمارية المعتدية استناداً إلى ما تمليه عليها هويتها الدينية والوطنية، فالتأريخ يشهد على أنّ المسلمين في شتّى البلدان دائماً ينادون بالاستقلال ويقارعون الظلم والاستكبار باعتبار أنّ هذا السلوك مبدأ استراتيجي في ثقافتها وأيديولوجيتها الدينية.

الولايات المتحدة الأمريكية تسعى دائماً إلى التغلغل في عمق التيارات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وفي هذا السياق تحاول كسب الشخصيات البارزة والمؤثرة في هذه المجالات ولا سيما الثقافية منها بأية وسيلة كانت والتقرّب إليها ثمّ تلقينها بما تريد من مبادئ ثقافية بغية تأصيلها في المجتمع وفي مختلف المؤسسات الناشطة في البلد، حيث تتمكّن بهذا السلوك من تقليل مستوى المقاومة الثقافية المناهضة للثقافة الأمريكية وفي الحين ذاته تحقيق أهدافها الاستعمارية؛ لأنّ التغلغل الثقافي يعدّ أنجع وسيلة في هذا الصعيد.^١

١. سيد محمد جواد قربي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: نفوذ فرهنگي: تأملاتي در شیوه های نفوذ در نهاد های آموزشی ایران از منظر اسناد لانه جاسوسي امريکا، مجلة «پانزدهم خرداد» الفصلية، الدورة الثالثة، سنة ٢٠١٧م،

الحظر الشامل

من جملة الإجراءات الشائعة في العصر الحديث مسألة الحظر الدولي الذي يتمثل في سلسلة من

الإجراءات العقابية والانتقامية الدولية في مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والتجارية، والهدف

منه حسب ما هو معلن الحيلولة دون حدوث بعض التصرفات من قبل حكومات البلدان، لذا يتم

اتخاذها لمنع انتشار أسلحة الدمار الشامل والأسلحة الكيميائية والبيولوجية والنووية.

الحظر الدولي يتخذ تحت مظلة الأمم المتحدة، ويتكفل مجلس الأمن الدولي بتنفيذه، وهو في

الواقع وسيلة ضغط سياسي واقتصادي يعتمد عليها المجتمع الدولي ضدّ البلدان المخالفة

للقوانين والأعراف الدولية وذلك لأجل إرغامها على تغيير سياساتها وبرامجها غير المشروعة.

مجلس الأمن الدولي هو المؤسسة التي تتكفل في الوقت الحاضر بالحفاظ على السلام والأمن

العالمي، حيث يزاول نشاطاته على أساس مقررات ميثاق الأمم المتحدة، وأحياناً تقرر دولة

ممارسة حظر اقتصادي ضدّ دولة أو عدّة دول أخرى من منطلق مصالحها الاقتصادية الوطنية

بغض النظر عن مصالح أعضاء المجتمع الدولي وخلافاً للأعراف والقوانين الدولية، وهذا

الأسلوب في الآونة الأخيرة بارزة للسياسة الخارجية الأمريكية، حيث اتخذت واشنطن

قرارات اقتصادية صارمة إزاء بعض البلدان النامية التي لا تسير على النهج الأمريكي وتتخذ

مواقف مستقلة تتعارض مع رغبة إدارة البيت الأبيض، لذا يرى الأمريكي أن هذا الاستقلال

الوطني ينصبّ في ضررهم ولا يلبي مصالحهم الوطنية فيبادرون إلى فرض حظر اقتصادي

جزئي أو شامل لزعزعة أوضاع البلد المعاند. لا شك في أنّ الحظر بكلا نوعيه الاقتصادي

والسياسي يعدّ من جملة الوسائل المعتمدة في الهيمنة الاستعمارية الأمريكية، إذ يراد منه تحقيق

الأهداف التي تطمح إليها السياسة الخارجية للبيت الأبيض.^١

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الدولة السلطوية عادةً ما تلجأ إلى العقوبات الاقتصادية بغية توسعة

نطاق نفوذ سياستها الخارجية وتحقيق أهدافها الوطنية وإقرار أمنها الداخلي والخارجي،

١. ناهيد صمدي، مبادئ حقوقية ومشروعية تحریم های یکجانبه امریکا و تحریم های سازمان ملل علیه جمهوری اسلامی

ایران (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قانون یار، ۲۰۱۷م، ص ۷.

وتسخر الحظر للحفاظ على سطوة سياستها الداخلية والتهرّب من الضغوط الاقتصادية التي تعاني منها،^١ وعلى هذا الأساس فالهيمنة الاستعمارية الأمريكية قوامها ممارسة أقصى حدّ ممكن من العقوبات والحظر إزاء البلدان المعارضة لسياستها الخارجية، وفي هذا السياق تشبّث بشتّى الوسائل لزعزعة الأمن الداخلي في البلد المستهدف وتعمل على إثارة سخط شعبي فيه وتتجاوز على سيادته الوطنية، وخلاصة الكلام أنّ السياسة الأمريكية قوامها القضاء على كلّ بلد لا يتماشى معها، لذا تتعامل معه بهذا الأسلوب المجحف.^٢

نتائج هيمنة الاستعمار الغربي

فيما يلي نتطرّق إلى بيان أهمّ النتائج العملية التي تتمخّض عن بسط الهيمنة الاستعمارية الغربية ضدّ الشعوب والبلدان المستهدفة:

ترويع الخوف وزعزعة الأمن والحروب في المجتمع الدولي

لا يختلف اثنان في أنّ الهيمنة الاستعمارية الغربية لم تكن ذات فائدة للشعوب في شتّى أرجاء العالم، وحصيلة النظام السلطوي الأمريكي في القرن الماضي لم يسفر عن أية نتائج إيجابية على الإطلاق، بل أغرق الأمريكان الشعوب بمشاكل جمّة وأبقوها متخلّفةً ونهبوا خيراتها وارتكبوا بحقّها مجازر بشعة، في هذا السياق أكّد الباحث إغناسيو رامونيت ميجيز^٣ على أنّ سلوكيات الذين تزعموا العالم - أرباب الاستعمار الغربي - هي السبب الأساسي في اندلاع الكثير من الحروب والصراعات في العالم حيث كانت وما زالت تشكّل تهديداً جاداً للمجتمعات البشرية في شتّى بقاع المعمورة، ناهيك عن أنّ عدم تكافؤ المناطق الشمالية مع المناطق الجنوبية حصيلة لهذه السلوكيات المتغطرسة.^٤

١. علي مروي، شايسته أفسانه، اقتصاد تحریم: بررسی تحریم های اقتصادی در جهان، اقتصاد تحریم و پسا تحریم در

ایران (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات آرون، ٢٠١٥م، ص ١٩.

٢. مصطفى آذري وآخرون، تحریم اقتصادی: آثار و پیامد ها، سیاست ها و راهکار ها (باللغة الفارسية)، الجمهورية

الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسّسة «تدبير اقتصاد» للدراسات والبحوث، ٢٠٠٨م، ص ٢-٣.

3. Ignacio Ramonet

٤. إغناسيو رامونيت ميجيز، آیا جهان به سوی هرج و مرج می رود؟ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بريجهر

وأما الباحث تشارلز رينولدز ضمن كتاب دونه بخصوص الإمبريالية فقد أكد على أن المساعي السلطوية أسفرت عن حدوث منافسة محتدمة بين البلدان وإشاعة الرعب والهلع في المجتمع الدولي، وهي باختصار سبب أساسي لنشوء مجتمع دولي متنافر ومتنازع وغير مستقر^١ وفي ذات السياق تطرّق الباحث سمير أمين إلى بيان واقع السياسة الخارجية الأمريكية حيث وصفها بالبلد المتغطرس الذي لا يعرف شيئاً سوى الحروب والتهديد، فقد جرّت هذه السياسة على العالم الولايات لأنّ قوامها تأجيج حروب بشكل متواصل وإشاعة العنف والقتل والفتك في العالم، ومن ثمّ فهي لا تطمح إلى إنشاء مجتمع دولي آمن ومستقرّ. وضمن استنتاجاته أكّد على النظام السلطوي الأمريكي القائم على التجيش والحروب يعدّ تهديداً جاداً لكافة الشعوب في العالم.^٢

الجدير بالذكر هنا أنّ الواجهة الأساسية للسياسة الاستعمارية الغربية التي أغرقت العالم بالرعب والصراعات المسلحة وغير المسلحة، ارتكزت باختصار على الإجراءات التالية:

١. تأجيج حروب إقليمية وعالمية
٢. شنّ هجمات عسكرية ونووية على البلدان المستهدفة
٣. دعم الحركات الإرهابية المتطرفة والإجرامية في البلدان الإسلامية
٤. غزو عسكري مدمّر في مختلف بلدان الشرق الأوسط
٥. اغتيال الشخصيات المعارضة للمدّ الاستعماري الغربي
٦. اغتيال علماء البلدان المستقلّة التي لا تماشي سياسات البلدان الاستعمارية
٧. تهديد البلدان المستقلّة بشنّ هجمات عسكرية
٨. تهديد البلدان المستقلّة بعقوبات شاملة ومدمّرة في شتى المجالات

شاهسوند، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسّسة «عطا» للطباعة، ١٩٩٨م، ص ٧.

١. تشارلز رينولدز، *وجوه/ميراليسم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد حسين سيف زاده، ص ٣٠٤.

٢. سمير أمين، *جنگ دائمی و آمریکایی کردن جهان: ویروس لیبرال* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية ناصر زرافشان، ص ١٠٠.

أسباب تخلف البلدان الضعيفة وتبعيتها للقوى السلطوية

عدم تطوّر البلدان الآسيوية والأفريقية ولا سيّما الإسلامية منها، سببه النشاطات السلطوية الغربية، كما أنّ تبعيتها اقتصادياً وسياسياً للأنظمة الإمبريالية في الواقع مخطّط لها مسبقاً من قبل القوى العظمى التي تريد تحويلها إلى مستعمرات تحت سلطتها، لذا ليس من الصدفة بمكان أنّنا نجد البلدان الضعيفة تعاني من نهب ثرواتها ومصادرها الخام على يد المستثمرين الأجانب ومن تسلّط حكومات فاسدة على شعوبها، فهذه الظاهرة بكافّة أشكالها وجزئياتها ثمرة للهيمنة الغربية والنشاطات الإمبريالية الأمريكية.^١

هذه السياسة الماكرة الغربية المتقوّمة على المركنتيلية - الاتّجارية - أسفرت عن اتساع رقعة المستعمرات ورواج الفكر الداعي إلى هذا التوسّع السلطوي عن طريق إقامة مراكز ومؤسسات تجارية في قارّة أمريكا ثمّ الشرق الأقصى، ولا شكّ في أنّ نتائج اجتياح المناطق المستعمرة سياسياً واقتصادياً لا تقتصر على نهب الموادّ الخام من ثرواتها الأساسية، بل تشمل حتّى تجارة البشر والعبودية ومختلف النشاطات الاقتصادية غير الإنسانية.

النظام السلطوي الذي جاء به الاستعمار الغربي تمخّض عن رواج تجارة غير عادلة ونهب خيرات البلدان الضعيفة وقرصنة بحرية وحروب دامية، فهذه الظواهر السلبية تعدّ من خصائص الهيمنة الغربية.^٢

المؤرّخ ليفتن ستافريوس ستافاريانوس Leften Stavros Stavrianos تطرّق إلى بيان معالم الاستعمار الغربي وفي هذا السياق اعتبره عاملاً أساسياً في نشأة بنية اقتصادية تابعة لقدرة معينة - غير مستقلّة - وغير متطوّرة في شتّى أرجاء العالم، حيث شمل هذا النظام بلدان قارّة أمريكا الجنوبية أيضاً، ومما قاله بهذا الخصوص: أحد أبرز معالم سلطوية الاستعمار الغربي في العالم تلك التداعيات التي تظهر في الحياة الاجتماعية ضمن تحفيز الشعوب المستهدفة على التقليد والتبعية وإرغام المسؤولين المحليّين على اتّباع القيم الغربية وترويج الموضة والبضائع المستوردة من

١. أحمد ساعي، نظريه هاى /مپرياليسم (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قومس، ٢٠٠٦م، ص ١٠٧ - ١٠٨.

٢. محمد تقى فزلسفلى، /مپرياليسم جيست؟ تاريخ ونظريه (باللغة الفارسية)، ص ٩٤ - ٩٥.

الغرب؛ لذا شاعت فيها ظاهرة الاستهلاك المفرط للبضائع التي تنتجها البلدان السلطوية والاعتماد على التقنيات الخدمية التي تقدّمها في مختلف مجالات الحياة، ومن ثمّ انتشرت في البلدان المستهدفة ثياب ومشروبات ومنتجات فنية ومناهج تعليمية وأنظمة دراسية ذات طابع غربي بحثٍ ولم تبقَ أية فرصة للتنمية الاقتصادية الوطنية لأنّ الناس ولا سيّما الفقراء منهم عادةً ما يقلّدون الأثرياء في بلدهم فيطمح الواحد منهم لامتلاك دار كبيرة وينفق ما يكسب من مالٍ لشراء ثياب فاخرة وقبعات ومشروبات كحولية وبضائع مستوردة أخرى اقتداءً بنمط الحياة الغربية الذي ابتداءً بقلّيده نظراؤه الأثرياء^١ ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ هيمنة الاستعمار الغربي هي السبب الأساسي في عدم توقّف تبعية البلدان الضعيفة لكون النشاطات الإمبريالية في البلدان النامية لم تثمر سوى عن اتّساع رقعة الفقر وتضاؤل مستوى الإنتاج الاقتصادي المحليّ إلى أدنى درجة والجذب والبطالة والاقتصاد غير المستقلّ والمجاعة وتضاؤل مستوى الإنتاج الزراعي على ضوء تبعية تامّة لكافة المنتجات الاقتصادية والزراعية والاستراتيجية للبلدان السلطوية^٢.

طمس القيم الدينية

المبادئ الثقافية والأكسيولوجية ومظاهر حياة المجتمعات الغربية اتّسع نطاقها في رحاب ظاهرة العولمة لتتحوّل إلى مركّزات سلطوية، وفي هذا المضمار فالثقافة العالمية المرتكزة على مبادئ علمانية وإنسانية وقيم ماديّة استطاعت أن تمنح العالم الغربي اقتداراً أكثر على الصعيد الدولي. الهيمنة الثقافية الغربية ذات الطابع الاستعماري هدفها الأساسي هو إقرار ثقافتها الخاوية وقيمها الماديّة الهزيلة كبديل عن نمط الحياة السائد في العالم، ولأجل أن تستقرّ وتدوم فقد أرغمت شعوب كافّة البلدان على أن تنتهج نمط الحياة الغربي^٣.

١. ليفتن ستافروس ستافريانوس، *جامعه شناسی تاریخی - تطبیقی جهان سوم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا فاضل، ص ٢٣٧.

٢. همايون إلهي، *شناخت ماهیت و عملکرد امپریالیسم* (باللغة الفارسية)، ص ١٥٥ - ١٦٣.

٣. منوچهر محمدي، *آینده هژمونی فرهنگ غرب* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد البحوث الثقافية والفنية والعلاقات العامة، ٢٠١٠م، ص ٧ - ٨.

بناءً على ذلك يمكن القول إنّ أحد الأساليب السلطوية الغربية الهادفة إلى ترسيخ هيمنة البلدان الغربية على العالم، يتمثل في ترويج المعتقدات المنحرفة الهادفة إلى تدنيس الثقافات الأصيلة والمعتقدات الحقّة والقيم الراسخة للشعوب المستهدفة، فالغريون عموماً يتصيدون في الماء العكر ويتربّون كلّ فرصة متاحة كي يشوّهوا القيم الدينية التي تعدّ مرتكزاً أساسياً لمقاومة الظلم والاستبداد في البلدان الإسلامية وتحويلها إلى أفيونٍ يحدّر الشعوب ويجعلها منزويةً ومتخلّفةً بحيث يصوّرون الدين وكأنّه مجرد رهبانية لا نفع منها في الحياة الاجتماعية والعالم المعاصر؛ ومن جملة الوسائل التي اعتمد عليها المستعمرون لتنفيذ هذه المخطّطات المدمرة التأكيد على الخلافات العقائدية بين المسلمين وإشاعة النزاعات الطائفية بين الشيعة والسنة إلى جانب السعي الحثيث لترويج الخرافات وابتداع طوائف دينية مزيفة وتحريف المفاهيم الدينية الأصيلة مثل انتظار الفرج والتوكّل على الله والأعمال العبادية، وكلّ ذلك ينصبّ في خدمة أهداف استعمارية غربية.^١

هذه الوجهة الغربية أسفرت عن مسح الدين والقيم الروحية في بعض البلدان الإسلامية ولا سيّما تركيا والبلدان الأفريقية المسلمة، حيث اجتاحت الساحة التركية أفكار علمانية وإلحادية، وانتشرت ظاهرة التعرّي في البلدان الإسلامية الأفريقية، ناهيك عن تضاؤل مستوى الالتزام بالطقوس الدينية الأصيلة في مختلف المجتمعات الإسلامية.

اتّساع رقعة الصراعات القومية وتحريض الأقليات في مختلف البلدان

إحدى النتائج التي تمخّضت عن النشاطات الاستعمارية والسلطوية الأمريكية تحريض بعض الشرائح الاجتماعية والأقليات القومية والدينية في الكثير من البلدان ولا سيّما البلدان الإسلامية الواقعة في منطقة غرب آسيا وشمال أفريقيا، فمن جملة المخطّطات التي تشرف عليها الإدارة الأمريكية تأجيج صراعات قومية وطائفية في كافّة المؤسّسات الاجتماعية من مدارس ومعاهد ومراكز ثقافية ودينية وبالأخصّ في المناطق ذات الثقافات والقوميات والأديان

١. مجموعة من الباحثين، مهاجم فرهنكي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الدائرة الثقافية التابعة لحرس الثورة الإسلامية، ١٩٩٩م، ص ١٠٩.

المتنوعة، الأمر الذي أسفر عن حدوث نزاعات ثقافية في البلدان الإسلامية واتّسع رقعة الصراعات الدينية والطائفية والقومية فيها إلى جانب خلق نزاعات حدودية بينها.^١ بعد أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام ٢٠٠١م تغيّرت وجهة بوصلة السياسة الأمنية الأمريكية من الاتحاد السوفييتي السابق إلى الإسلام السياسي ولا سيما الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ولأجل تنفيذ هذه السياسة بأمثل شكل بادرت إدارة البيت الأبيض إلى اتّخاذ تكتيك يخدم مصالحها عبر إثارة نعرات قومية وطائفية في رحاب حرب ناعمة استهدفت إيران بالتحديد، حيث سخّرت مسألة التنوع القومي لضرب نظام الجمهورية الإسلامية من الصميم، وهذه السياسة اتّبعها أيضاً في سياساتها إزاء سائر البلدان الإسلامية وغرست بين شعوبها الشعور بالحرمان السياسي والعجز الاقتصادي وشجّعتهم على إقامة أنظمة ديمقراطية حسب النموذج الأمريكي.

الاستعمار الغربي عبر تأجيج نزاعات قومية ودينية في البلدان الإسلامية يحاول جاهداً التقليل من مستوى رضا الشعوب بالأنظمة التي تحكمها ويخلق أزمات حدودية بين البلدان المتجاورة وأزمات أخرى بين مختلف البلدان التي لا تماشي سياساته السلطوية، كما يروّج لضرورة فسخ المجال لكافة القوميات والأقليات الدينية كي تشارك في إدارة البلد - حسب زعم المستعمرين طبعاً - والهدف الأساسي من وراء ذلك زعزعة أركان هذه البلدان وشرذمتها وطمس هويتها الدينية والوطنية كي تصبح الفرصة سانحة أكثر للقوى السلطوية في استثمار أكبر قدر ممكن من ممتلكات هذه الشعوب وخيراتها واستغلال موقعها الاستراتيجي في العالم.^٢ نتيجة هذه السياسة الاستعمارية الغربية هي اتّسع رقعة الصراعات والحروب القومية والطائفية ولا سيما في المناطق الحدودية لبعض البلدان مثل العراق وسوريا وباكستان والهند وتركيا وفلسطين ولبنان.

١. سيد رضا حسيني، كميل تقي بور، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: نقد راهبرد هاي سياسي - استعماري نو - فرانو أمريكا بر مبناي بررسي وتحليل اسناد سفارت أمريكا در ايران، مجلة «جستار هاي سياسي معاصر»، السنة السادسة، ٢٠١٥م، العدد ٢، ص ١٤٧.

٢. مهسا ماه بيشانيان، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: تبين منازعات قومي بر اساس تنوري هاي مداخله: نگاهی به تهديدات نرم امريكا عليه جمهوري اسلامي ايران، مجلة «مطالعات عمليات رواني» الفصلية، العدد ٢٣، سنة ٢٠٠٩، ص ١١٩.

الإبادة الجماعية وتدمير البلدان سياسياً ودينياً من قبل القوى الكبرى

الباحث دونالد داتون أكد في مدوناته على أن القوى الاستعمارية تسعى إلى تبرير المجازر الجماعية التي ترتكبها بذرائع قانونية، وعلى هذا الأساس عادةً ما تخلق ظروفاً متأزمةً لسائر البلدان كي تشيع العنف والقتل في شتى أرجاء العالم،^١ ومن هذا المنطلق فإنّ نتائج الأظماع الاستعمارية للبلدان الغربية هي كثرة المجازر الجماعية والخلافات السياسية والدينية، حيث ترتكب هذه المجازر بشكل مباشر أحياناً وفي أحيان أخرى ترتكب بشكل غير مباشر، فالقوى العظمى ترتكبها مباشرةً على ضوء تقديم دعم كبير لعملائها في البلدان المستهدفة، وفي هذا السياق ذكر الباحث باروك كيمرلينغ مثلاً لإثبات هذه الحقيقة المريرة، ومثاله هو القضية الفلسطينية، فقد أكد على أنّ الصهاينة ارتكبوا مجازر بشعة بحق الفلسطينيين ودمروهم سياسياً بدعم أمريكي غير محدود.^٢

الجدير بالذكر هنا أنّ إبادات عرقية ومجازر جماعية حدثت إبان الحرب الباردة والفترة اللاحقة لها في الكثير من البلدان مثل باكستان الشرقية وكمبوديا ورواندا والبوسنة وكوزوفا، وهذه المجازر في حقيقتها عبارة عن مقدّمة لتدمير تلك البلدان سياسياً ودينياً، فهذا ما جاء به رموز الاستكبار الغربي للبشرية وما يدعو للأسف أنّ منظّمة الأمم المتحدة لم تتخذ أيّة إجراءات مناسبة إزاء هذه المجازر البشعة، بل كانت أداة طيعة بيد القوى السلطوية الغربية.^٣

تنامي الفقر والمجاعة في العالم وعجز البلدان الضعيفة عن توفير متطلبات شعوبها

الباحث أسيت داتا تطرّق إلى بيان واقع الفقر في العالم وضمن بحوثه استنتج أنّه تنامي وانتشر

١. دونالد جي. داتون، *روانشناسي نسل كشي، قتل عام و خشونت های افراطی* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية مريم شفيق بور وآخرون، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سروشگان، ٢٠١٩م، ص ٥٥ - ٧٤.

٢. باروخ كيمرلينغ، *انهدام سياسي: نسل كشي فلسطيني ها در اسرائيل آريل شارون* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن كلريز، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «نبي»، ٢٠٠٤م.

٣. حيدر لطفي وآخرون، *سازمان ملل و نسل كشي* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات صالحيان، ٢٠١٩م.

على نطاق واسع وهو اليوم في تنام متواصلٍ جرّاء ظاهرة التجارة العالمية التي تدير دفتها القوى الاستعمارية الكبرى،^١ ومن هذا المنطلق نجد أنّ أحد الأساليب الشائعة المعتمدة من قبل القوى العظمى في العالم قوامه تقليل مستوى كفاءة الحكومات في تلبية متطلبات شعوبها الأساسي وذلك بهدف استعمار بلدانها واستغلال خيراتها والضغط عليها، ومن هذا المنطلق يبذل المستعمرون جلّ جهودهم لإبقاء الشعوب جائعة وفقيرة.

إذن، الاستعمار الغربي أسفر عن شيوع الفقر في العالم ولا سيما في الكثير من البلدان الأفريقية التي أصبحت ضحيةً للسياسات الاستعمارية السلطوية، حيث تأزمت أوضاع شعوب هذه البلدان وباتت في أدنى مستويات العجز والضعف في مختلف مجالات الحياة لدرجة أنّها لم تتمكن من مواجهة الأمراض التي تعصف بها، وفي هذا السياق ذكر عالم الاجتماع الفلبيني والدن ييلو مثلاً لإثبات هذه الحقيقة، وهو البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، حيث اعتبر المشاريع التي تمت المصادقة عليها لتغيير بنية هاتين المنظمتين العالميتين سبباً لحدوث أزمة اقتصادية وشيوع الفقر في العالم ولا سيما في بلدان شرق آسيا، وأوعز السبب في كلّ هذه الأحداث المزرية إلى الولايات المتحدة الأمريكية،^٢ وهذا الأمر مشهود على نطاق واسع في منطقة الشرق الأوسط والبلدان الأفريقية.

إشاعة الفساد والفحشاء والسلوكيات اللاأخلاقية

الولايات المتحدة الأمريكية ضمن مساعيها الرامية إلى توسيع نطاق قدرتها السياسية بذلت كلّ ما بوسعها لإشاعة الفحشاء والفساد الأخلاقي بين أبناء الشعوب المستهدفة لأجل تحقيق أطماعها، فقد واجهت البلدان الأفريقية والآسيوية هذه الظاهرة المشؤومة وشاعت في مجتمعاتها سلوكيات لاأخلاقية جرّاء السياسات الثقافية المتبعة من قبل القوى السلطوية الاستعمارية، فهذه القوى غرست المنكر في البلدان التي استهدفتها اعتماداً على مؤسسات ثقافية دولية ووسائل إعلامية عامّة.

١. أسيت داتا، تجارت بين المللي وگرسنگي جهاني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية همايون إلهي،

الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قومس، ١٩٩٣ م.

٢. والدن ييلو وآخرون، پيروزي سياه/ایالات متحده: تعديل ساختاري و فقر جهاني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية

أحمد سيف وكاظم فرهادي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات نقش جهان، ١٩٩٨ م.

التناجات الثقافية المفسدة الغربية التي يتم الترويج لها في البلدان الإسلامية أسفرت عن رواج الفساد والفحشاء في الكثير من البلدان بهدف تدمير تراثها الديني الراسخ والأصيل وإنهاك مجتمعاتها عبر تحفيز أبنائها على اتباع النزوات النفسانية والانخراط في المفاقد الأخلاقية والانشغال في الرذائل الثقافية.

تشويه الوجه الحقيقي للإسلام المحمدي الأصيل أمام الرأي العام العالمي

النشاطات الأمريكية ونشاطات القوى السلطوية الاستعمارية تتعارض بالكامل مع مبادئ الإسلام المحمدي الأصيل لأنّه منطلق أساسي لمقاومة الشعوب واعتراضها على السياسات الاستعمارية الغربية، لذلك لا تنفكّ هذه القوى بزعامة واشنطن عن السعي الحثيث لإقامة أنظمة حكم فاسدة وعميلة في كافّة البلدان الإسلامية وعلى ضوء هذه السياسة الشيطانية تبذل كلّ ما بوسعها لتخريب الفقه السياسي الشيعي الذي هو في الحقيقة الأنموذج الفقهي الأمثل في الإسلام المحمدي الأصيل؛^١ وإلى جانب ذلك تسعى هذه القوى السلطوية إلى ترويج تعاليم إسلامية محرّفة وزائفة في البلدان الإسلامية بهدف الحيلولة دون تصدير الأنموذج السياسي الإسلامي الحقيقي إلى سائر البلدان. هذا السلوك الغربي أسفر عن نشأة تيارات منحرفة في العالم الإسلامي شوّهت صورة الإسلام الحقيقي في أنظار العالم.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ صحوة الشعوب وإطّلاعها على التعاليم الإسلامية الواقعية حالت دون زعزعة أوضاع الإسلام أكثر ممّا مضى حيث أعقمت مساعي القوى الإرهابية التكفيرية المسيرة من قبل القوى الاستكبارية العالمية في كلّ من العراق وسوريا كما فضحت مخطّطات الحركات العلمانية والإلحادية في تركيا وأبطلت مشاريع القوى الداعمة للغرب في مختلف البلدان الإسلامية، ومن ثمّ أثبتت للعالم أجمع أنّ هذه الحركات والتيارات المنحرفة باختلاف مسمّيّاتها لا تمتّ إلى الإسلام المحمدي الأصيل بأدنى صلة، لكن رغم ذلك أسفر الدعم الغربي لها عن تشويه النهج السياسي الحقيقي في الإسلام.

١. غلام رضا جمشيدى، سيد محمد جواد قربى، ماهيت و عملکرد استكبار جهاني از منظر امام خميني؟ (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات جامعة باقر العلوم، ٢٠١٩م، ص ٣٩٥-٣٩٧.

فيما يلي جدول لأهم النتائج التي تمخّضت عن هيمنة الاستعمار الغربي:

نتائج النشاطات السلطوية الاستعمارية الغربية	
نهب ثروات الشعوب	تنامي الفقر والحرمان بشكل متواصل
العمل على إبقاء الدول القومية تابعة للقوى الكبرى	تزايد مستوى القحط والمجاعة في شتّى أرجاء العالم
الإبادة الجماعية	تغيير نمط الحياة والأعراف الشعبية
تدمير البيئة	إشاعة ظاهرة العبودية الحديثة
نهب الثروات الطبيعية والمعدنية ومقدّرات البلدان المستهدفة	تحشيد الجيوش في مختلف المناطق وارتكاب مجازر جماعية
فقدان المساواة وانعدام العدل وشتّى أشكال التمييز	إرغام البلدان المستهدفة على تبني سياسات معينة
العنصري في شتّى أرجاء العالم	تتناغم مع مصالح القوى السلطوية
تشويه سمعة الإسلام السياسي	إشاعة الفساد والفحشاء والمنكر

اضمحلال الهيمنة الأمريكية التامة (هيمنة متخبّطة في مواجهة حركات مناهضة) النزعة الأمريكية إلى الهيمنة على العالم بهدف قيادته أحادياً، هي في الحقيقة جزء من تأريخ الولايات المتحدة الأمريكية، وكلّ زعماء هذا البلد تبّنوا سياسة فرض سلطتهم على سائر البلدان وترسيخها إلى أقصى حدّ ممكن،^١ لكن لو استطلعنا معادلات القوى في العالم خلال الوقت الراهن ندرك أنّ الغطرسة الأمريكية باتت ضعيفةً وهيمنة واشنطن جارية نحو السقوط والاضمحلال، حيث سيشهد العالم زوال إمبراطورية الهيمنة الأمريكية،^٢ لذا وصفها

١. مسعود موسوي شفاثي، *هزمونی آمریکا در عصر نو محافظه کاران: نفت، قدرت، امنیت* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، سمنان، منشورات جامعة سمنان، ٢٠٠٩م، ص ١٧.

٢. علي عبد الله خاني، *افول یا اضمحلال امپراتوری آمریکا و تحول در هندسه قدرت جهانی* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات جامعة الدفاع الوطني، ٢٠١٩م، ص ٦٣ - ٦٨.

بعض الباحثين والمفكرين الغربيين باصطلاح دالّ على هزالتها، فقد أطلقوا عليها عنوان «الهيمنة الخاوية»^١.

هناك باحثون من أمثال جون أغنيو يعتقدون بأنّ الهيمنة الأمريكية تعاني تحبّط في الوقت الراهن،^٢ والخبير الاستراتيجي روبرت شور وصفها بعبارة «الإمبراطورية الأمريكية الآيلة إلى الموت» وفي الظروف الراهنة تواجه ما وصفه بـ «المقاومة العالمية»^٣. الباحث إغناسيو رامونيت ميجيز أكّد على أنّ تداعيات الهيمنة الأمريكية وسلطة الاستعمار الغربي على البشرية سيّئة للغاية بحيث أغرقت العالم بفوضى دولية عارمة وأوجدت قواعد جيوسياسية متخبّطة، وقال في أحد مؤلّفاته التي دوّنّها بهذا الخصوص: الزعماء الجدد الذين تسلّطوا على رقاب البشرية هم عبارة عن شركات ومؤسّسات صناعية عظمى تابعة للقوى الغربية وهدفها هداية الاستعمار الغربي الذي يتربّص للبلدان الضعيفة كي ينهب خيراتها ومقدّراتها، ونشاطاتها أسفرت عن نتائج سلبية لا يمكن إحصاؤها ومن جملتها ما يلي:

- إشاعة ظلم وإجحاف بحقّ الشعوب المستهدفة استعمارياً
- إنهك شعوب العالم بحروب وصراعات داخلية وخارجية
- حدوث مخاطر جمة تهدّد كيان البشرية قد تقضي عليها بالكامل
- انتشار الفقر والحرمان في شتّى أرجاء العالم
- تحشيد جيوش وقوات عسكرية فيما وراء الحدود
- مسخ مبدأ العلاقات الحسنة من منطلق مبدأ القدرة العظمى

١. جون إيكبري، *تنها ابرقدرت: هژموني آمریکا در قرن ۲۱* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عظيم فضلي بور، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسّسة «أبرار معاصر» الثقافية للدراسات والبحوث الدولية، ٢٠٠٣م، ص ١١١-١١٢.

2. Agnew, John (2005). *Hegemony: The New Shape of Global Power*. United States of America: Temple University Press, p. 219.

٣. فرنسيس روبرت شور، *امپراتوری روبه مرگ: امپریالیسم آمریکا و مقاومت جهانی* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي رضا طيب، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسّسة «أبرار معاصر» الثقافية للدراسات والبحوث الدولية، ٢٠١١م، ص ٣١-٩٨.

- نشأة قوى ضغطٍ دوليٍّ ضدَّ البلدان المستهدفة^١

بعض الباحثين من أمثال روبرت كاغان يعتقدون بأنَّ هيمنة الاستعمار الغربي تواجه دعوات متواصلة للتعامل مع البلدان الضعيفة باحترام وتواضع وتقليص مستوى الأطماع إلى حدٍّ معتدلٍ وشعور القوى العظمى بوجود بعض الحدود التي يجب أن لا تتجاوزها.^٢

استناداً إلى ما ذكر لا نبالغ لو قلنا إنَّ أهمَّ ميزة للعقد الثاني من القرن الحادي والعشرين تضائل اقتدار الولايات المتحدة الأمريكية بشكل تدريجي، وحسب اعتقاد معظم المراقبين والخبراء المطلعين على واقع السياسة الخارجية الأمريكية يستقرُّ أهمَّ خصوصياتها على الصعيدين العسكري والاقتصادي في قارة آسيا، فهذا التحولُّ المذهل في القدرة معناه تغيير مركز الاقتدار العالمي من الغرب إلى الشرق في رحاب انتقال تاريخي مذهل وهو في الواقع بداية النهاية لسطوة استعمار الحضارة الغربية وسلطته على السياسة والثقافة العالميتين.

هذه الفترة الانتقالية تختلف عن سائر أحداث انتقال القدرة التي شهدتها العالم سابقاً والتي تمثلت ابتداءً في تداولها ضمن حدود القارة الأوروبية ثمَّ انتقالها إلى الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين، والكثير من المفكرين والباحثين متفقون على حتمية حدوث هذا التحول المذهل الذي سيشهده العالم على ضوء انتقال الاقتدار العالمي من الغرب إلى الشرق.

الجدير بالذكر هنا أنَّ العالم قبل أن ينتقل إلى مرحلة تعدد مراكز القدرة وصيرورته عالماً متعدّد الأقطاب، سوف يشهد أزمات وحالات عدم استقرار وحالة شبيهة بفوضى عالمية، لذا يجب على كلّ بلد أن يتأهب لمواجهة شتى أنواع المخاطر الجديدة التي ستمخض عنها يحدث، وفي هذا المجال يمكن اعتبار التكتلات الإقليمية كأفضل استراتيجية يمكن اتّخاذها.^٣

١. اغناسيو رامونيت ميجيز، *آيا جهان به سوى هرج و مرج می رود؟* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية بريجهر شاهسوند، ص ٦ - ١٠.

٢. روبرت كاغان، *بازگشت تاریخ و پایان رؤیایا* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي آدمي وأفشين زركر، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠١١م، ص ١١٧ - ١١٨.

٣. مهدي آهوي، دياكو حسيني، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *افول هژموني آمريکا: معنای انتقال قدرت در نظام جهانی والزامات سياستگذاری*، مجلة «مطالعات راهبردي سياستگذاری عمومي» الفصلية، الدورة السادسة، سنة ٢٠١٦م، العدد ٢٠، ص ٥١.

الولايات المتحدة الأمريكية تواجه اليوم أزمات عديدة على الصعيدين الداخلي والخارجي لذا باتت هيمنتها في خطر جاداً، الأمر الذي جعلها عاجزة عن وضع برنامج مناسب للحفاظ على سلطتها العالمية، وأهمّ معضلة تواجهها هي انهيار تماسكها الاجتماعي، فالمواطن الأمريكي أصبح في مهبّ رياح تغيير اجتماعية جذرية والحكومة المهيمنة لا تمتلك القدرة التي تؤهلها لحلحلة هذه المعضلة الجادة ولا حتى لوضع حلّ لأزمة أخرى، وفي خضمّ هذه الظروف العصيبة اضمحلت الهيمنة الأمريكية التامة في العالم وكلّ يوم تواجه واشنطن حدثاً مفاجئاً يدكّ مضجع سياستها الداخلية والخارجية ويجعلها أمام فوضى عارمة.^١

الباحث فرنسيس روبرت شور ضمن كتابه الشهير «الإمبراطورية التي تختصر» صرّح بأن الهيمنة الأمريكية التي بلغت ذروتها في عقد التسعينيات من القرن المنصرم نشأت إثر الأحداث العالمية التالية:

١. انهيار الاتحاد السوفييتي في عقد التسعينيات من القرن المنصرم.
 ٢. فشل المساعي الصين لتحقيق تفوّق اقتصادي عالمي.
 ٣. ضعف الأنظمة الوطنية واليسارية في مختلف البلدان جرّاء انتهاء عهد العالم الذي يحكمه قطبان.
 ٤. اتّساع نطاق السلطة الأمريكية في شتّى أرجاء العالم.
- ثمّ قال إنّنا في الوقت الحاضر سوف نشهد بداية أفول الهيمنة الأمريكية بشكل محتوم وذلك لأسباب عديدة أهمها ما يلي:
١. استعادة روسيا أنفاسها وبلوغها درجة عليا من الاقتدار على الصعيد العالمي في شتّى المجالات وعودة أمجاد الاتحاد السوفييتي السابق.
 ٢. تنامي القدرة الاقتصادية للصين بشكل مذهل وعلى نطاق واسع محلياً وإقليمياً ودولياً.
 ٣. ضعف القدرة الفكرية الأمريكية وبلوغها أدنى مستوياتها.
 ٤. مواجهة النظام الرأسمالي العالمي أزمة اقتصادية حادة وحدوث تضادّ شديد في شتّى جوانبه.

١. مجموعة من الباحثين، *باياني براى يك ابر قدرت: نشانه هاى افول هژمونى ايلات متحده آمريكا* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ديدمان، ٢٠١٦م، ص ٩.

٥. تنامي الحركات المعارضة الغربية للنظام العالمي الذي أوجدته الولايات المتحدة الأمريكية.
 ٦. ظهور حركات إسلامية في مختلف أنحاء العالم.
 ٧. ظهور حركات شعبية في مختلف أنحاء العالم.
- لا شك في أنّ ما تشهده الساحة العالمية اليوم من نشاطات واسعة النطاق لقوى فاعلة جديدة مثل البرازيل وروسيا والهند والصين وجنوب أفريقيا يعدّ دليلاً مؤكداً وجلياً على بداية أفول الهيمنة الأمريكية، فواشنطن تواجه هذه المشكلة الجادة على الصعيد الدولي ناهيك عن أنّها على الصعيد الداخلي تعاني من مشاكل عصبية وأزمات خانقة لا نظير لها في مختلف المجالات ولا سيما على صعيد الاقتصاد والمجتمع، حيث تواجه ضعفاً اقتصادياً يهدّد كيائها مثل الفقر والديون الثقيلة لبلدان وجهات خارجية والبطالة، إلى جانب اختلافات طبقية بين مختلف الشرائح الاجتماعية واعتراضات جماعية متنامية؛ ومن هذا المنطلق فقد بدأت المراحل الأساسية لأفول الهيمنة الأمريكية المطلقة وهي تجري بوتيرة متسارعة بحيث سيشهد العالم هذا التحوّل الكبير خلال السنوات المقبلة بشكل أكثر وضوحاً، فكلّما مرّت الأيام تتضاءل السلطة التي تفرزها واشنطن على العالم وتبلغ أدنى مستوياتها، والكثير من الخبراء السياسيين والمعينين بالشأن الدولي يؤكّدون على أنّ العالم خلال هذه الحقبة الحساسة من تأريخه سيدرك أنّ نظام السلطة الأمريكي على العالم بعد أن بلغ ذروته سوف ينهار بسرعة فائقة ليسجّل التأريخ حدثاً هاماً فحواه أنّ الهيمنة المطلقة للولايات المتحدة لم تعمّر طويلاً وسرعان ما آلت إلى الزوال، إذ من المستحيل أن تدوم السيطرة أحادية القطب إلى الأبد.^١
- هذه الظروف تعصف في العالم تزامناً مع نشأة تحالف مناهض للهيمنة الأمريكية، ومن المؤكّد أنّ مهمة هذا التحالف ليست سهلة لأنّه يواجه عقبات وتحديات جادة.^٢

١. فرنسيس روبرت شور، *امپراتوری در حال احتضار* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رشيد جعفر بور كلوري وعباس نجفيان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات المركز الوثائقي للثورة الإسلامية، ٢٠١٩م، ص ٩ - ١٠.

٢. قاسم ترابي، *هژموني در سياست و روابط بين الملل: از نظريه تا عمل* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، همدان، منشورات جامعة آزاد الإسلامية، ٢٠١٤م، الجزء الثاني.

إحدى ميزات كلّ سلطة قوية تسعى لفرض هيمنتها على العالم بالقوة هي التفرد في اتخاذ القرارات والاستبداد بالرأي، وهذا الأمر ملحوظ بكلّ وضوح في العصر الحاضر ضمن سلوكيات الولايات المتحدة الأمريكية وكافة القرارات التي تتخذها لبسط هيمنتها على العالم من أقصاه إلى أقصاه،^١ إلا أنّ الأحداث التي شهدتها المجتمع الدولي إبان العقود الماضية تدلّ على أنّ هذه الهيمنة تواجه مشاكل جادة ولا سيما تلك المعارضة الشديدة من قبل شتى الجهات والبلدان في العالم، حيث تراصفت الكثير من القوى في المجتمع الدولي كصفّ واحد ضدّ السياسات الأمريكية وزعزعت أركان هيمنة واشنطن على العالم؛ وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى النموذج الإسلامي المتبع في السياسة الخارجية من قبل الجمهورية الإسلامية الإيرانية، حيث تقوم السياسة الخارجية لطهران على نبذ نظام الهيمنة الأمريكي الذي يتّسم بالفوضوية والتشردم في الوقت الحاضر؛^٢ لكن يجب التنويه هنا إلى أنّ ظهور حركات مقاومة مناهضة لهيمنة واشنطن لم يعد مقتصرًا على نطاق البلدان الإسلامية فحسب، بل هناك حركات تظهر بين الفينة والأخرى في العالم الغربي أيضاً، ومثال ذلك حراك «احتلال وول ستريت» الذي انبثق من باطن النظام الرأسمالي في داخل الولايات المتحدة الأمريكية ثمّ عمّ مختلف نواحي قارة أوروبا، وهذا الأمر يدلّ بكلّ تأكيد على وجود معارضة عالمية شاملة لعملاق الرأسمالية والنظام الاقتصادي الجائر الذي تتزعمه واشنطن.^٣

الفيلسوف أفرام نعموش تشومسكي أكّد على ظهور قدرة عالمية عظمى في مقابل الهيمنة الأمريكية وصفها بالرأي العام العالمي، والملفت للنظر أنّه اعتبر هذه القدرة الجديدة سبباً لانتشال البشرية من مآسيها وإنقاذها من الهاوية التي سقطت فيها جرّاء السياسات الأمريكية

١. روح الله طالبي آراني، هژموني وتوسل به زور: مورد كاوي نظري تجاوز امريكا به عراق (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مخاطب، ٢٠١٦م، ص ١٦٣ - ١٧٢.

٢. علي آرزمي، سياست خارجي تعامل گراي ضد نظام هژمونيک و امنيت ملي جمهوري اسلامي ايران (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، همدان، منشورات هگمتانه، ٢٠١٢م، ص ٨٦.

٣. روح الأمين سعيدي، پایاني بر هژموني فرهنگي آمريکا در شکست هاي استراتژيک: بررسی سياست هاي آمريکا در هزاره سوم (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ديدمان، ٢٠١٧م، ص ٤٦ - ٥٥.

المتفرّدة،^١ والباحث جوزيف ناي ضمن كتابه الشهير «هل انتهى القرن الأمريكي؟» أثبت أن قرن الهيمنة الأمريكية يسير إلى الزوال والاضمحلال بعد ظهور قوى معارضة على الساحة الدولية ضمن تلاحم عالمي بين مختلف البلدان، وهذا التلاحم برأيه له القدرة على إنهاء عهد هيمنة البيت الأبيض على العالم وتحكّمه بالعلاقات الدولية، وعلى هذا الأساس سوف تنال سائر البلدان اقتداراً اقتصادياً يفوق اقتدار واشنطن؛ وفي هذا السياق أكّد على وجود تحوّل مستمرّ لانتقال القدرة ضمن تعقيد عالمي شامل.^٢

إذن، نستشفّ من جملة ما ذكر أن الهيمنة الأمريكية المطلقة في طريقها إلى الانهيار التام واليوم يشهد العالم أفولها من شتّى النواحي بشكل تدريجي، وأبرز المؤثرات على هذه الحقيقة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

نشأة كيانات سياسية دولية جديدة

البلدان التي تستسيغ نظام الهيمنة العالمي - السلطوية الدولية - ضمن الحفاظ على هويتها الوطنية الأصيلة وليس على أساس القهر والقوة، تبدي رغبتها في التعاون مع الدولة المهيمنة وفي الحين ذاته لا تقيم علاقات حسنة مع البلدان المعارضة لنظام الهيمنة.

في مقابل ذلك فالكيانات الدولية المعارضة لنظام الهيمنة العالمي والتي تخالف بشدّة سلطوية الولايات المتحدة الأمريكية، عادةً ما تتخذ المواقف التالية بداعي عدم قبولها بالأمر الواقع المفروض عليها قهراً:

(أ) رفع شعار التصديّ لنظام الهيمنة العالمي.

(ب) محاربة الأفكار والمبادئ والمعايير التي توضع من قبل القدرة المهيمنة على العالم.

(ج) السعي الحثيث لطرح أفكار ومبادئ ومعايير مضادة لما هو مطروح من قبل القدرة المهيمنة.

١. أفرام نعوم تشومسكي، *هثوموني يا بقا: تلاش أمريكا براى سيطره جهانى* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية

أسوده نوين، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات اطلاعات، ٢٠٠٨م، ص ٨.

٢. جوزيف ناي، *آيا قرن أمريكا به پايان رسیده است؟* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أيوب فرخنده،

الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات دنيای اقتصاد، ٢٠١٦م، ص ٩٣ - ١٠١.

(د) التصدي للهيمنة الحاكمة على المؤسسات السيادية - حكومات ومنظمات دولية - التي تحاول التدخل في شؤون سائر البلدان بهدف تغيير الأنظمة الحاكمة.

(هـ) السعي الحثيث لإبطال القواعد الحاكمة على القانون الدولي والتي أقرت من قبل القوى السلطوية والاستعمارية.

(و) مقاومة البلدان المستبدة في العالم والتي تحاول فرض سيطرتها بالقهر والقوة.^١

بناءً على ذلك فإنَّ أهمَّ هدف للبلدان المناهضة للاستعمار والهيمنة المتغترسة، هو احتواء الهيمنة الاستعمارية الغربية وكبحها في رحاب صياغة هوية جديدة للنظام الدولي قوامها السلام والأمن وعالم عار من العنف والفتك الذي تمارسه القوى العظمى الجاحمة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

تعاون بلدان المنطقة على أساس مبدأ مناهضة أمريكا

الهيمنة الأمريكية تسير في الوقت الراهن نحو الأفول والزوال الدائم بسبب سياسة واشنطن الخارجية التي تتمثل بنشر قواتها العسكرية في شتى أرجاء العالم، وإلى جانب ذلك تشهد الساحة الدولية ظهور قوى إقليمية جديدة مثل الصين وروسيا والبرازيل والهندن فهذه القوى هي التي ستصوغ معالم النظم العالمي في المستقبل القريب قبال تراجع أمريكي ملحوظ، والفضل في ذلك يعود إلى تعاون هذه البلدان مع بعضها على ضوء مصالح دولية مشتركة^٢، وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّنا نشهد اليوم رواج وجهات نظر مناهضة للولايات المتحدة الأمريكية في مختلف المنظمات الإقليمية وضمن العديد من التحالفات الدولية.

١. أرسلان قرباني، حسين سفاري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هويت و هژموني، مجلة «مطالعات ميان فرهنگي» الفصلية، الدورة الثانية عشرة، سنة ٢٠١٧م، العدد ٣١، ص ١٥١ - ١٥٢.

٢. يونس خدا برست، أمر الله أندرزيان، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: افول هژموني آمريکا و چهل سالگي انقلاب اسلامي ايران، مجلة «مطالعات انقلاب اسلامي» الفصلية، الدورة الخامسة عشرة، سنة ٢٠١٨م، العدد ٥٥، ص ١٩٦.

انهيار إجماع النخبة الفكرية والتنفيذية في أمريكا بخصوص قيادة العالم

لا شكّ في أنّ استقرار هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية في العالم والحفاظ على تناميها بشكل متواصل، يقتضيان وجود إجماع تام بين النخبة الفكرية والتنفيذية في هذا البلد كي تطبّق السياسة الخارجية ضمن برنامج منتظم وواضح المعالم يجعل الأمريكيان أصحاب القول الفصل في المجتمع الدولي،^١ لكنّ الأمر على العكس من ذلك تماماً لكون الإجماع الداخلي في حالة انهيار ولا يوجد اتفاق في الرأي بين النخبة والساسة في واشنطن بعد تعالي الأصوات المعارضة للهيمنة الأمريكية الأحادية على العالم، لذا أسفر هذا النقد اللاذع والمتواصل عن فقدان السياسة الأمريكية الدعم الذي كانت تتلقاه سابقاً من النخبة الفكرية والسياسية لفرض سلطتها على العالم ضمن نظام هيمنة تامّ.

فقدان أمريكا ريادتها الاقتصادية على العالم

هناك ارتباط وطيد بين السلطة المهيمنة ومراكز الاقتصاد العالمي، لأنّ الاقتدار الاقتصادي الذي يناله البلد الاستعماري عبر التسلّط على المراكز الأساسية التي تدير الاقتصاد العالمي، يزيد من قابليته على الغلبة في المنافسة التي تحدث بهدف قيادة المجتمع الدولي من الناحية الجيوسياسية ويسلط السلطة على النظام العالمي،^٢ ولا شكّ في أنّ الهيمنة الاقتصادية الأمريكية في الوقت الراهن تواجه مشاكل عديدة وجادة ولا سيما بعد ظهور تحالفات اقتصادية إقليمية في جنوب شرق آسيا، حيث باتت هذه التحالفات عقبةً جادةً أمام تنامي الهيمنة الاقتصادية الأمريكية وضيقت الخناق عليها.

صحوّة الشعوب سياسياً مقابل النشاطات الاستعمارية الغربية

في الآونة الأخير شهد المجتمع الدولي ظاهرةً جديدةً من نوعها في مقابل الهيمنة الأمريكية

١. محمود كتّابي، عنايت الله يزداني، مسعود رضائي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *قدرت نرم و راهبرد همزونيک گرايی آمریکا*، مجلة «دانش سياسي» الفصلية، الدورة الثامنة، سنة ٢٠١٢م، العدد ١٦، ص ١١٢.

٢. هادي آجيلي، أم البنين جلوداري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *بايسته ها و الزامات همزوني جهاني و منطقه اي*، مجلة «پژوهش های سياسي» الفصلية، الدورة السادسة، سنة ٢٠١٦م، العدد ٣، ص ١٦.

تمثّلت في إرادة وطنية في مختلف البلدان بهدف نيل الحرّية والاستقلال والسيادة، وهذه الظاهرة بطبيعة الحال جعلت الهيمنة الأمريكية أمام تحدٍّ جادٍّ وتخبّطٍ ملحوظ^١.
الصهوة الشعبية المتنامية في مختلف البلدان جعلت شعوب العالم التي كانت تلتزم جانب الصمت سابقاً تنتفض على الهيمنة الأمريكية والسلطة الغربية وتدعو إلى إقامة نظام سياسي حرٍّ ومستقلٍّ في بلدانها، وهذه النهضة الشاملة أثّرت عن حدوث معارضة شعبية جادة في البلدان التي أصبحت مستعمرات أو أشبه بالمستعمرات للقوى الغربية، لذلك أطاحت بالأنظمة السياسية المرتبطة بالهيمنة الغربية لتحلّ محلّها أنظمة وطنية غير عميلة؛ ولا شكّ في أنّ كلّ هذه الأحداث التي عصفت بالعالم انصبّت في صالح الشعوب وفي ضرر الهيمنة الأمريكية والغربية.

فقدان أمريكا سيطرتها النسبية على العالم من الناحية الاستراتيجية

أحد المرتكزات الأساسية التي تدعم القدرة السياسية للسلطة المهيمنة على العالم، هو امتلاكها سيطرة دولية نسبية في مختلف المجالات الاقتصادية والعسكري والثقافية والأيدولوجية والاجتماعية والسياسية تفوق ما تتمتع به سائر القوى على الساحة الدولية، وهذه السيطرة يجب طبعاً أن تبلور ضمن تفوّق واضح وملموس بشكل عملي^٢.

الهيمنة الاستعمارية الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لا فائدة منها على الصعيد الداخلي لبلدان العالم في الظروف الراهنة، ناهيك عن أنّها تجرّ الولايات على العالم وتتسبّب بفساد وسوء تخطيط وخلافات سياسية وصراعات قومية وفقدان الشعوب هويتها الأصيلة وتعرّضها لتحديات اجتماعية جادة وخطيرة؛ وأمّا من الناحية الاقتصادية فهي تحمّل هذه الشعوب ديوناً طائلة للبلدان الأجنبية، وكلّ هذه النقاط السلبية جعلت الهيمنة الأمريكية أمام تحدٍّ في غاية الخطورة.

١. مهدي آهوي، دياكو حسيني، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *افول هژموني آمريکا: معنای انتقال قدرت در نظام جهانی و الزامات سياستگذاری*، مجلة «مطالعات راهبردی سياستگذاری عمومی» الفصلية، الدورة السادسة، سنة ٢٠١٦م، العدد ٢٠، ص ٦٠.

٢. جهانگیر کرمي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *هژموني در سياست بين الملل: چارچوب مفهومي، تجربه تاريخي وآينده آن*، مجلة «پژوهشنامه علوم سياسي»، الدورة الأولى، سنة ٢٠٠٦م، العدد ٣، ص ٦.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الولايات المتحدة الأمريكية ليست لها سيطرة عالمية متفردة وأفضلية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، لكن غاية ما في الأمر أنّها على ضوء تسيير الرأي العام العالمي من قبل وسائل إعلامها الناشطة على الصعيد الدولي استطاعت أن تظهر للعالم بوجه حسنٍ وشخصية مثلى، في حين أنّها تعاني من أزمات عديدة على الصعيدين الداخلي والخارجي الأمر الذي جعل سيطرتها النسبية في مهبط الريح.

٧. انهيار التفوّق العسكري الذي تعتمد عليه أمريكا لفرض إرادتها على العالم

التفوق العسكري بطبيعة الحال من أهمّ خصائص نظام الهيمنة العالمي، إذ لا بدّ للقدرة السلطوية أن تمتلك اقتداراً عسكرياً يفوق قدرة سائر القوى والبلدان الناشطة على الساحة الدولية، حيث تعتمد على هذه القدرة لفرض إرادتها بقوة السلاح إن اقتضى الأمر، لكن ما نراه اليوم على الصعيد الدولي أنّ الولايات المتحدة الأمريكية ليست القدرة العسكرية الوحيدة في العالم، بل هناك قوى كبيرة أخرى مثل روسيا والصين والجمهورية الإسلامية الإيرانية، حيث تمكّنت هذه البلدان من تطوير قابلياتها العسكرية والتسليحية لدرجة أنّ واشنطن لم تعد صاحبة الاقتدار العسكري الجامح في العالم دون منافس كما كان الحال في العقود الماضية، ناهيك عن أنّ سياسة العسكرية التي اتّبعتها والجموح في الحروب والتجيش هما السبب في ظهور حركات مقاومة مسلّحة جعلت القادة الأمريكيين أمام مشاكل جمّة في بنيتهم الدفاعية ومنظومتهم العسكرية بالكامل.

إذن، الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد كسابق عهدها عندما كانت صاحبة القول الفصل في الهيمنة العسكرية على العالم، بل زالت قدرتها العسكرية الجارحة بعد تنامي القدرات العسكرية لبلدان منافسة ومعارضة هيمنتها مثل روسيا والصين والجمهورية الإسلامية الإيرانية، فهذه البلدان تواصل تطوير منظومتها العسكرية دون أن تكتثر بالتهديد العسكري الأمريكي لدرجة أنّها تفوّقت عسكرياً على البلدان الغربية.

١. محمد جعفر آجر لو، علي اعتبار، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جاينگاه قدرت نظامي در تثبيت هژمونی آمریکا پس از پایان جنگ سرد، مجلة «ژئوپلیتیک» الفصلية، الدورة الرابعة، سنة ٢٠٠٨م، العدد الثالث عشر، ص ١٣٩.

النتيجة

مصطلح «هيمنة» هو أحد المفاهيم الشائعة في العصر الحديث، ويدلّ على هيكلية المجتمع الدولي وطبيعة العلاقات بين الدول القومية، لكن ليس لهذا المصطلح تعريف شامل ومتفق عليه. الهيمنة بشكل عام يمكن تعريفها بأنها اقتدار تمتلكه دولة أو عدّة دول كبرى هدفها قيادة المجتمع الدولي بحيث تستثمر كافّة الوسائل المتاحة لبسط سلطتها وترسيخ نفوذها، من المؤكّد أنّ السلطة المهيمنة تتمتع بأفضلية في مختلف المجالات السياسية والعلمية والاقتصادية على سائر البلدان في العالم، وهذا التفوق بطبيعة الحال يمنحها غلبةً على كلّ عضو في المجتمع الدولي من الناحية الاستراتيجية.

من الناحية التاريخية مرّت الهيمنة بعدّة مراحل كان أوّلها في القرن السادس عشر للميلاد، وخلال القرون اللاحقة تبلورت في أشكال عديدة، والقوى المهيمنة منذ عهد الحكومات الإمبراطورية التي سبقت القرن المذكور - حينما كانت القوى المهيمنة على الصعيد الدولي متعدّدة - وإلى مرحلة الهيمنة الأحادية التي فرضتها الولايات المتحدة الأمريكية في العصر الحاضر، بذلت كلّ ما بوسعها لاستعمار سائر البلدان ونهب خيراتها.

الولايات المتحدة الأمريكية حاملة راية الهيمنة الحديثة على العالم، تبذل كلّ ما بوسعها للحيلولة دون ظهور أية قدرة إقليمية تنافسها وتسعى جاهدةً للقضاء على كلّ حركة مناهضة لهيمنتها.

الجدير بالذكر هنا أنّ المستعمرين الغربيين الذين يسعون إلى تحقيق أطماعهم في رحاب هيمنتهم على العالم، لا يتورّعون عن استخدام أيّة وسيلة متاحة لهم، لذا تتنوّع وسائلهم في هذا المضمار، وفي بادئ الأمر اعتمدوا على القوة العسكرية لاقتحام البلدان الأخرى ومواجهة من يعارضهم، لكنّهم في العصر الحديث غيّروا استراتيجيتهم واعتمدوا على قدرة ناعمة، لذلك نجد أنّ الأمريكيان لأجل أن يتسلّطوا أكثر سخّروا شتى الوسائل الثقافية والسياسية والاقتصادية التي من جملتها ما يلي:

١. القوة العسكرية

٢. وسائل الإعلام العامة

٣. الهجمات الثقافية

٤. إشاعة نمط الحياة الغربي

٥. عقوبات شاملة تتمثل في حظر اقتصادي وسياسي

المهيمنة الغربية أوجدت ارتباطاً ذا طابع استعماري بين البلدان السلطوية والدول القومية، ونتيجة هذا الارتباط نهب مقدّرات الشعوب وثرواتها المادّية والمعنوية، ويمكن تلخيص أهمّ تبعاتها بما يلي:

١. نهب ثروات الشعوب

٢. رواج الفقر والحرمان

٣. إبقاء الدول القومية تابعةً للدول المهيمنة

٤. تزايد مستوى القحط والمجاعة في شتّى أرجاء العالم

٥. حدوث مجازر جماعية

٦. تغيير نمط الحياة الأصيل في البلدان المستهدفة واستبداله بنمط غربي

٧. تدمير بيئة البلدان المستهدفة

٨. رواج ظاهرة العبودية الحديثة

٩. نهب الثروات الطبيعية والمعدنية ومقدّرات البلدان المستهدفة

١٠. تحشيد الجيوش واقتحام البلدان المستهدفة

١١. قتل أعداد كبيرة من الأبرياء

١٢. انعدام العدل والمساواة في البلدان المستهدفة

١٣. طغيان الظلم والاستبداد في العالم وانعدام العدل الدولي بالكامل

١٤. فرض سياسات خاصّة على البلدان المستهدفة

هيمنة الاستعمار الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية تسير نحو الأفول والزوال الدائم في الوقت الراهن، وفي الحين ذاته يشهد المجتمع الدولي ظهور قوى إقليمية وتحالفات مناهضة للسلطوية في العالم، وكلّ ذلك يتزامن مع أحداث أسفرت عن كسر شوكة الاستعمار الغربي والهيمنة الأمريكية، ومن جملة هذه الأحداث ما يلي:

١. ظهور قوى سياسية منافسة للسياسة الغربية والأمريكية.

٢. تلاحم القوى الإقليمية ضدّ السياسة الأمريكية.
 ٣. انهيار إجماع النخبة الفكرية والتنفيذية في الولايات المتحدة الأمريكية بخصوص قيادة العالم.
 ٤. فقدان الولايات المتحدة الأمريكية سيطرتها على مراكز الاقتصاد العالمي العملاقة.
 ٥. صحوة الشعوب سياسياً ومعارضتها السياسات الاستعمارية الغربية والأمريكية.
 ٦. فقدان الولايات المتحدة الأمريكية تفوّقها النسبي في مختلف المجالات الاستراتيجية.
 ٧. فقدان الولايات المتحدة الأمريكية تفوّقها العسكري الذي كانت تعتمد عليه كوسيلة ضغط لفرض أوامرها وسياساتها على أعضاء المجتمع الدولي.
 ٨. تشكيك المجتمع الدولي بفاعلية ما جاءت به الحياة الغربية لسائر الشعوب في العالم من ثقافات ومبادئ وأنماط جديدة ذات طابع غربي.
- كلّ هذه الأحداث إلى جانب مسائل أخرى، أسفرت عن زعزعة أركان الهيمنة الغربية وتضعيفها، وفي الوقت ذاته أصبحت سبباً لاقتدار قوى جديدة على الساحة الدولية.

المصادر

أولاً: الكتب

۱. لیفتن ستافروس ستافریانوس، جامعه شناسی تاریخی - تطبیقی جهان سوم (باللغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة رضا فاضل، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، ۲۰۰۴م.
۲. همایون إلهی، شناخت ماهیت و عملکرد امپریالیسم (باللغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قومس، ۲۰۰۸م.
۳. سمیر امین، جنگ دائمی و آمریکایی کردن جهان: ویروس لیبرال (باللغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة ناصر زرافشان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات آزاد مهر، ۲۰۰۷م.
۴. جون إیکنبری، تنها ابر قدرت: هژمونی آمریکا در قرن ۲۱ (باللغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة عظیم فضلی بور، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسه «أبرار معاصر» الثقافية للدراسات والبحوث الدولية، ۲۰۰۳م.
۵. مصطفى آذری وآخرون، تحریم اقتصادی: آثار و پیامد ها، سیاست ها و راهکار ها (باللغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسه «تدبیر اقتصاد» للدراسات والبحوث، ۲۰۰۸م.
۶. علي أرزمي، سیاست خارجی تعامل گرای ضد نظام هژمونیک و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران (باللغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، همدان، منشورات هگمتانه، ۲۰۱۲م.
۷. وiliam أوثویت، توماس برتون بوتومور، فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم (باللغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة حسن جاوشیان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «نی»، ۲۰۱۳م.
۸. والدن بیلو، مبارزه برای آینده: ترک جهانی کردن در استعمار پسامدرن (باللغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة وأعدّه أحمد سيف، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «کتاب دیگر»، ۲۰۰۳م.
۹. والدن بیلو وآخرون، پیروزی سیاه ایالات متحده: تعدیل ساختاری و فقر جهانی (باللغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة أحمد سيف وكاظم فرهادي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية،

طهران، منشورات نقش جهان، ١٩٩٨م.

١٠. قاسم ترابي، *هژموني در سياست و روابط بين الملل: از نظريه تا عمل* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، همدان، منشورات جامعة آزاد الإسلامية، ٢٠١٤م.

١١. غلام رضا جمشيديه، سيد محمد جواد قري، *ماهيت و عملکرد استكبار جهاني از منظر امام خميني؟؟* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات جامعة باقر العلوم، ٢٠١٩م.

١٢. مجموعة من الباحثين، *پايانی برای يك ابر قدرت: نشانه های افول هژمونی ایالات متحده آمریکا* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ديدمان، ٢٠١٦م.

١٣. أفرام نعوم تشومسكي، *هژموني يا بقا: تلاش أمريكا برای سيطره جهاني* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أسوده نوبين، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات اطلاعات، ٢٠٠٨م.

١٤. أسيت داتا، *تجارت بين المللي و گرسنگي جهاني* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية همايون إلهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قومس، ١٩٩٣م.

١٥. دونالد جي. داتون، *روانشناسی نسل کشی، قتل عام و خشونت های افراطی* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية مريم شفيق بور وآخرون، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سروشگان، ٢٠١٩م.

١٦. اغناسيو رامونيت ميجيز، *آيا جهان به سوى هرج و مرج می رود؟* (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية بريجهر شاهسوند، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسه «عطا» للطباعة، ١٩٩٨م.

١٧. تشارلز رينولدز، *وجوه امپرياليسم* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد حسين سيف زاده، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مكتب الدراسات السياسية والدولية التابع لوزارة الخارجية، ٢٠٠٧م.

١٨. أحمد ساعي، *نظريه های امپرياليسم* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قومس، ٢٠٠٦م.

١٩. روح الأمين سعیدی، *پايانی بر هژموني فرهنگي أمريكا در شکست های استراتژیک: بررسی*

- سیاست های آمریکا در هزاره سوم (بالغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات دیدمان، ۲۰۱۷ م.
۲۰. فرنسیس روبرت شور، *امپراتوری روبه مرگ: امپریالیسم آمریکا و مقاومت جهانی* (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة علی رضا طیب، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسه «آبرار معاصر» الثقافية للدراسات والبحوث الدولية، ۲۰۱۱ م.
۲۱. فرنسیس روبرت شور، *امپراتوری در حال احتضار* (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة رشید جعفر بور کلوری وعباس نجفیان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات المركز الوثائقي للثورة الإسلامية، ۲۰۱۹ م.
۲۲. ناهید صمدي، *مبانی حقوقی و مشروعیت تحریم های یکجانبه آمریکا و تحریم های سازمان ملل علیه جمهوری اسلامی ایران* (بالغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات قانون یار، ۲۰۱۷ م.
۲۳. روح الله طالبی آرانی، *هژمونی و توسل به زور: مورد کاوی نظری تجاوز آمریکا به عراق* (بالغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مخاطب، ۲۰۱۶ م.
۲۴. علی عبد الله خانی، *افول یا اضمحلال امپراتوری آمریکا و تحول در هندسه قدرت جهانی* (بالغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات جامعة الدفاع الوطني، ۲۰۱۹ م.
۲۵. محمد تقی قزلسفلی، *امپریالیسم چیست؟ تاریخ و نظریه* (بالغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بابل سر، منشورات جامعة مازندران، ۲۰۰۷ م.
۲۶. روبرت کاغان، *بازگشت تاریخ و پایان رؤیایا* (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة علی آدمی و آفشین زرکر، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ۲۰۱۱ م.
۲۷. باروخ کیمبرلینغ، *انهدام سیاسی: نسل کشی فلسطینی ها در اسرائیل آرئیل شارون* (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة حسن کلریز، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «نئی»، ۲۰۰۴ م.
۲۸. مجموعة من الباحثين، *تهاجم فرهنگي* (بالغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية،

- طهران، منشورات الدائرة الثقافية التابعة لحرس الثورة الإسلامية، ١٩٩٩ م.
٢٩. حيدر لطفي وآخرون، *سازمان ملل و نسل کشی* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات صالحیان، ٢٠١٩ م.
٣٠. مجموعة من الباحثين، *آمریکا دنیا را به کدام سو می برد؟* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سروش والمؤسسة الثقافية لدراسات الاستغراب، ٢٠٠٣ م.
٣١. منوچهر محمدي، *آینده هژمونی فرهنگي غرب* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد البحوث الثقافية والفنية والعلاقات العامة، ٢٠١٠ م.
٣٢. علي مروي، شايسته أفسانه، *اقتصاد تحریم: بررسی تحریم های اقتصادی در جهان، اقتصاد تحریم و پسا تحریم در ایران* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات آرون، ٢٠١٥ م.
٣٣. مسعود موسوي شفاي، *هژموني آمريکا در عصر نو محافظه کاران: نفت، قدرت، امنيت* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، سمنان، منشورات جامعة سمنان، ٢٠٠٩ م.
٣٤. جوزيف ناي، *آيا قرن آمريکا به پايان رسیده است؟* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أيوب فرخنده، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات دنياي اقتصاد، ٢٠١٦ م.

ثانياً: المقالات

١. رسول أفصلي، محمد زهدي كُهر، أكبر ولي زاده، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *نقدي بر کتاب هژموني: شکل تازه ای از قدرت جهانی*، مجلة «پژوهش نامه انتقادي متون و برنامه های علوم انساني»، الدورة السابعة عشرة، سنة ٢٠١٧، العدد ٨، الصفحات ٤٧ - ٦٦.
٢. محمد جعفر آجر لو، علي اعتبار، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *جايگاه قدرت نظامي در تثبيت هژموني آمريکا پس از پايان جنگ سرد*، مجلة «ژئوپوليتيك» الفصلية، الدورة الرابعة، سنة ٢٠٠٨ م، العدد الثالث عشر، الصفحات ١٣٧ - ١٦٢.
٣. هادي آجيلي، أم البنين جلوداري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *بايسته ها و الزامات هژموني جهانی و منطقه اي*، مجلة «پژوهش های سياسي» الفصلية، الدورة السادسة، سنة

- ۲۰۱۶م، العدد ۳، الصفحات ۱-۲۰.
۴. مهدي آهوي، دياكو حسيني، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *افول هژموني آمريکا: معنای انتقال قدرت در نظام جهانی و الزامات سياستگذاری*، مجلة «مطالعات راهبردي سياستگذاری عمومي» الفصلية، الدورة السادسة، سنة ۲۰۱۶م، العدد ۲۰، الصفحات ۵۱-۶۶.
۵. أيوب بور قيومي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *بررسي مفهوم هژموني با تأکید بر هژمون گرايی آمريکا*، مجلة «سياست دفاعي» الفصلية، الدورة السابعة عشرة، سنة ۲۰۰۹، العدد ۶۷، الصفحات ۴۹-۷۹.
۶. رضا جلالی، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *چيستی و مصادیق نظريه ثبات هژمونیک*، مجلة «دانش نامه» الفصلية، الدورة الثانية، سنة ۲۰۰۹م، العدد ۳، الصفحات ۵۳-۷۷.
۷. محمد جمشيدی، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *نظام های بين المللی تک قدرت محور: تک قطبی، هژموني، امپراتوري*، مجلة «مطالعات راهبردي» الفصلية، الدورة العاشرة، سنة ۲۰۰۷م، العدد ۳۸، الصفحات ۷۸۵-۸۰۶.
۸. سيد رضا حسيني، كميل تقی بور، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *نقد راهبرد های سياسي - استعماري نو-فرانو آمريکا بر مبناي بررسي و تحليل اسناد سفارت آمريکا در ايران*، مجلة «جستار های سياسي معاصر»، السنة السادسة، ۲۰۱۵م، العدد ۲، الصفحات ۱۳۹-۱۶۱.
۹. يونس خدا برست، أمر الله أندرزيان، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *افول هژموني آمريکا و چهل سالگی انقلاب اسلامي ايران*، مجلة «مطالعات انقلاب اسلامي» الفصلية، الدورة الخامسة عشرة، سنة ۲۰۱۸م، العدد ۵۵، الصفحات ۱۸۵-۲۰۶.
۱۰. محمود شوري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *هژموني و ضد هژموني (مفهوم بندي وضعيت جهاني پس از جنگ سرد)*، مجلة «راهبرد» الفصلية، الدورة الثانية عشرة، سنة ۲۰۰۳م، العدد ۲۷، الصفحات ۱۴۵-۱۷۲.
۱۱. عبد المطلب عبد الله، مرتضى إسماعيلي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *از هژموني تا قدرت نرم در سياست خارجي ايالات متحده آمريکا*، مجلة «رهیافت انقلاب اسلامي»، سنة ۲۰۱۱م، العدد ۱۴، الصفحات ۹۱-۱۰۸.

١٢. أرسلان قرباني، حسين سفاري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هويت و هژموني، مجلة «مطالعات میان فرهنگی» الفصلية، الدورة الثانية عشرة، سنة ٢٠١٧م، العدد ٣١، الصفحات ١٤٣-١٦٢.

١٣. سيد محمد جواد قربی، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: نفوذ فرهنگی: تأملاتی در شیوه های نفوذ در نهاد های آموزشی ایران از منظر اسناد لانه جاسوسی امریکا، مجلة «پانزدهم خرداد» الفصلية، الدورة الثالثة، سنة ٢٠١٧م، العدد ٥٤، الصفحات ٩٥-١٣٥.

١٤. محمد رضا قنبري، ناديا رضائي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جنگ نرم عليه کشور های مخالف هژموني آمريکا، مجلة «پژوهش های راهبردی انقلاب اسلامی» الفصلية، الدورة الأولى، سنة ٢٠١٨م، العدد ٣، الصفحات ١-٤٠.

١٥. محمود کتابي، عنايت الله يزداني، مسعود رضائي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: قدرت نرم و راهبرد هژمونيك گرايي آمريکا، مجلة «دانش سياسي» الفصلية، الدورة الثامنة، سنة ٢٠١٢م، العدد ١٦، الصفحات ١٠٧-١٢٨.

١٦. جهانكير كرمي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هژموني در سياست بين الملل: چارچوب مفهومي، تجربه تاريخي و آينده آن، مجلة «پژوهش نامه علوم سياسي»، الدورة الأولى، سنة ٢٠٠٦م، العدد ٣، الصفحات ١-٢٧.

١٧. أيوب كريمي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: مفهوم هژموني و امکان قدرت يابی گفتمان های حاشیه ای، مجلة «رهیافت های سياسي بين المللي» الفصلية، الدورة السابعة، سنة ٢٠١٢م، العدد ٢٩، الصفحات ١٧٥-١٩١.

١٨. مهسا ماه بيشانيان، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: تبیین منازعات قومي بر اساس تئوري های مداخله: نگاهی به تهديدات نرم امريکا عليه جمهورى اسلامي ايران، مجلة «مطالعات عمليات روانی» الفصلية، العدد ٢٣، سنة ٢٠٠٩، الصفحات ١١٩-١٥١.

١٩. عارف نريمانی، محمد علي برتو، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: استعمار و هژموني آن: نگاهی به نظام بازنمایی غرب، مجلة «غرب شناسي بنيادي» الفصلية، الدورة الثامنة، سنة ٢٠١٧م، العدد ١٥، الصفحات ١٠٥-١٢٦.

المصادر الإنجليزية:

A) Book

1. Agnew, John (2005). *Hegemony: The New Shape of Global Power*. United States of America: Temple University Press.
2. Bohm, Franziska (2018). *Hegemony Revisited: A Conceptual Analysis of the Gramscian Concept of Hegemony in International Relations Theory*, Master of Science in Global Studies Department of Political Science, Spring, Sweden: Lund university.
3. Femia, Joseph V. (1981). *The Concept of Hegemony, In Gramsci's political thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. New York: Clarendon Press& Oxford University Press.
4. Haugaard, Mark; Lentner, Howard H. (2006). *Hegemony and Power: Consensus and Coercion in Contemporary Politics*, Lanham: Lexington Books.
5. Lull, James (1995). *Hegemony, In From Media, Communications and Culture: A Global Approach*, Part I: A Cultural Studies Approach to Media: Theory, New York: Columbia University Press.
6. Worth, Owen (2015), *Rethinking Hegemony*, London: Palgrave Macmillan.

B) Article

1. Bayart, Jean-François (2007). *The meandering of colonial hegemony in French-speaking West Africa, Politique africaine*, No.105, PP. 201-240.
2. Beeson, Mark (2017). *Hegemony*, oxford bibliographies, 27 September.
3. Bhattacharyya, Urmi (2017). *Interpreting Modernity and the Cultural Possibility of Social Transformation, Society and Culture in South Asia*, 4 (1), PP. 142 - 162.
4. Boothman, Derek (2008). *The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony, Rethinking Marxism (A Journal of Economics, Culture & Society)*, 20 (2), PP. 201-215.
5. Chodor, Tom (2015). Review: *Rethinking Hegemony*, E-International Relations, 14 September.
6. Cox, Robert W. (1983). *Gramsci, hegemony, and international relations: an essay in method, Journal of International Studies* (Millennium), 12 (2), PP. 124-143.
7. Fusaro, Lorenzo (2010). *Gramsci's concept of hegemony at the national and international level, Conference: IIPPE (Conference paper hegemony)*, PP. 1-38.
8. Ougaard, Morten (1988). *Dimensions of Hegemony, Journal of Cooperation and*

الغرب والهيمنة الاستعمارية: دراسة تحليلية ❖ ١٨١

Conflict 23 (4), PP. 197-214.

9. Wells, Andrew (2007). *Imperial Hegemony and Colonial Labor, Rethinking Marxism* (*A Journal of Economics, Culture& Society*), 19 (2), PP. 180-194.

مابعدالعالم الغربي تداعيات الديمقراطية الرأسمالية وتهافتها^١

أوليفر ستونكل^٢

الخلاصة

قد لا يكون إمام السلطة النافذة في الغرب اليوم سوى اجترح الحلول المناسبة لإعادة تكييف أوضاعها مع التحولات التي يشهدها العالم منذ عقدين انصرما. بيد أنه على الرغم من سَيْل الاستراتيجيات التي توضع بهدف الاحتفاظ بالهيمنة على العالم في العقود المقبلة، فإن ثمة مؤشرات على ظهور تعددية قطبية في النظام الدولي قد تؤدي إلى إخفاق هذه الاستراتيجيات أو على الأقل التقليل من فاعليتها.

هذه المؤشرات أضاء عليها المفكر الأكاديمي الألماني أوليفر ستونكل في كتابه «ما بعد العالم الغربي»، حيث أشار بعمق إلى تداعيات الديمقراطية الرأسمالية وتهافتها، كما بيّن الآثار الناجمة عن التنافس الحاد المفتوح ما بين الولايات المتحدة الأميركية من جهة، والقوى الناشئة، وعلى رأسها الصين، من جهة ثانية.

١. المصدر: هذه المقالة نشرت باللغة الانجليزية في الكتاب:

Post-western world: how emerging powers are remaking global order, First published in 2016 by Polity Press, vumbridge CB2 1UR. UK: PP181-194.

- تعريب: نور علاء الدين.

٢. مفكر وأكاديمي ألماني.

المقدمة

يعتقد العديد من العلماء الغربيين أن القوى الناشئة سوف تسعى إلى تقويض المؤسسات الغربية، وإضعاف القواعد والمعايير التي تقوم عليها. هذا الاعتقاد قائم على فهم خاطئ بأن القواعد المعمول بها اليوم هي في طبيعتها غربية بحته، وبالتالي فهي غريبة عن القوى الناشئة مثل الصين والهند.

هذه الفكرة هي نتاج الرؤية العالمية التي تتمحور حول الغرب من دون أن تعترف بالدور المهم الذي لعبته القوى غير الغربية في إرساء النظام العالمي الحالي، خصوصاً في ما يتعلق بالركائز الأساسية مثل تقرير المصير، والسيادة، وحقوق الإنسان. هذا الشعور بالاستملاك يوضح سبب عدم اقتراح صناع السياسة في برازيليا ونيودلهي وبكين قواعد جديدة. وهنا تعتبر مسؤولية الحماية مثلاً جيداً، ففي حين يعتقد المعلقون الغربيون في الغالب أن دولاً مثل الصين والهند والبرازيل لا تتفق مع معيار مسؤولية الحماية، توافق القوى الناشئة تماماً على هذا الاعتقاد من حيث المبدأ، ومع ذلك فهي تشعر بالقلق بشأن الطريقة التي توظف بها القوى الغربية هذه المسؤولية كما بات واضحاً في أعقاب التدخل العسكري الذي قاده حلف شمال الأطلسي في ليبيا في العام ٢٠١١.^١

لذلك، سيكون من الخطأ افتراض أن المؤسسات الجديدة - من بنك الاستثمار في البنية التحتية الآسيوي، ومصرف التنمية الجديد، إلى مؤتمر تدابير التفاعل وبناء الثقة في آسيا - سوف تضطلع بصياغة المعايير الجديدة والوازنة التي تعتمد على المعايير الدولية، أو أنها ستعزز مثل هذه المعايير التي يجب، بالاستناد إليها، تنظيم الشؤون الدولية في حقبة ما بعد العالم الغربي. بدلاً من ذلك، تسعى الصين من خلال إنشاء مؤسسات جديدة وقيادتها، إلى محاكاة القيادة على النمط الأميركي: أي تلك القائمة على قواعد محدّدة من دون أن تخلو من المزيد من النفوذ الكامن ومن الحق في التصرف بين الحين والآخر، من دون طلب «الضوء الأخضر» لذلك وهذا هو الحق الذي يسمح بخرق القواعد إذا ما ارتأى ذلك صناع القرار في بكين. في الباق

1. Oliver Stuenkel & Marcos Tourinho (2014) *Regulating intervention: Brazil and the responsibility to protect, Conflict, Security & Development*, 14: 4, 379-402.

عينه، تفعل القوى الصاعدة الأخرى مثل البرازيل والهند الشيء نفسه إنها على مستوى إقليمي، وهو ما تمثل بالقرار الذي اتخذته البرازيل بتجاهل حتى الطلب الذي تقدمت به لجنة حقوق الإنسان التابعة لمنظمة الدول الأميركية لوقف بناء سد في غابة الأمازون لأن الحكومة قد فشلت باستكمال المشاورات الشرعية مع السكان الأصليين. فعلى مدى فترة طويلة ظل هذا النوع من «الإقصاء الإقليمي» شائعاً، ولكن في ظل النظام الحالي، باتت الولايات المتحدة وحدها من يتمتع «بالإقصاء العالمي»، الذي يُرمز إليه بحرية انتهاك القانون الدولي مراراً وتكراراً، والتدخل عسكرياً في الدول البعيدة جغرافياً منذ الحرب العالمية الثانية، من دون معاقبة من المجتمع الدولي.

بصرف النظر عن الحق في التصرف من دون طلب «الضوء الأخضر» عندما تكون المصلحة الوطنية على المحك، تتمتع الولايات المتحدة بنفوذ إضافي منحها إياه مجموعة من الاتفاقات الصريحة أو الضمنية. ستسعى الصين وغيرها من الدول إلى محاكاة الامتيازات نفسها في المؤسسات التي تنشئها. ثمة ميزة إضافية واضحة جداً هي الموقع الجغرافي. ففي حين توجد مقرات الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي في الولايات المتحدة، مما يوفر للحكومة الأميركية سهولة الوصول إليها، تقع مقرات المؤسسات الجديدة في الصين. وفي حين تستطيع حكومة الولايات المتحدة تعيين رئيس البنك الدولي، فإن الحكومة الصينية ستلعب دوراً كبيراً في اختيار الهيكليات القيادية لمؤسسات مثل البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، على الرغم من أنها قد تحاول في البداية أن تبدو أقل استغلالاً. فلا يمكن التقليل من أهمية السيطرة على عملية اختيار القيادة بالنسبة إلى البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وينجم عن هذه السيطرة القدرة على تفضيل بعض الحكومات على حكومات أخرى على أساس المصالح الاستراتيجية، وقد استخدمت الولايات المتحدة وأوروبا، على مدى العقود الماضية، هذا الامتياز على نطاق واسع.

عوضاً عن مواجهة المؤسسات القائمة بشكل مباشر، ستواصل الصين تقديم الدعم لها، إلا أنها في الوقت نفسه ستسعى إلى شغل مساحاتها المؤسسية الخاصة. وهو ما سوف يساعدها على الحؤول دون احتمال أن تؤدي الانتهاكات العرضية إلى طردها. ويعتبر الرد على تدخل

الولايات المتحدة في العراق مثلاً على ذلك: فنظراً لوضعها المؤسسي المميز، لم يطرح أحد في ذلك الوقت فكرة استبعاد الولايات المتحدة من مجموعة الثماني. ولم يقترح أحد مطالبة ماستركارد وفيزا بالتوقف عن التعامل مع البنوك الأميركية والعملاء الأميركيين. وحتى لو أن أحداً ما قد اقترح ذلك، لكان أمراً مستحيل التحقق نظراً لأن مقر الشركتين في الولايات المتحدة. من وجهة نظر مؤسسية، تتمتع الولايات المتحدة بالمركزية التي تجعل من غير الممكن معاقبتها، مما يضفي الطابع الرسمي على الموقف الاستثنائي باحتكار الحق في التصرف من جانب واحد كلما شعرت بضرورة ذلك.

لقد احتكرت الولايات المتحدة ممارسة التعددية التنافسية، حيث اختارت الساحة المؤسسية لحل بعض المشاكل المحددة وفق ما يتناسب مع مصلحتها الوطنية. وعليه، ستفسح المؤسسات الجديدة التي تقودها الصين المجال أمامها لتبني تلك الاستراتيجية بذاتها، مما سيؤدي إلى شكل جديد من التعددية التنافسية بين قوتين رئيسيتين تحظيان بالدعم من هياكلهما المؤسسية الخاصة، وهذا سيتيح لكل منهما رسم صورة تناسبه عن «الأمبريالية المؤسسية»^١.

الليبرالية ومعركة الامتياز

يشير العديد من النقاد إلى أن القوى الناشئة قد شكّكت كثيراً بالأسس التي يقوم عليها النظام الليبرالي، حيث وردت آراء متباينة حول نطاق التعاون، وموقع القواعد، وتوزيع السلطة. وفقاً لهذا الرأي، أظهرت جميع القوى الناشئة خلافات جوهرية حول السياسات الموضوعية المتعلقة بالإجماع حول الليبرالية في مرحلة ما بعد الحرب. كانت النتيجة عبارة عن تحدٍ للمشروع الليبرالي الدولي في مجالات جوهرية متميزة مثل التجارة، وحقوق الإنسان، ومسؤولية الحماية، وعدم الانتشار النووي. نتيجة لذلك، يرى المحللون أن القوى الناشئة «ليست جاهزة للقضايا

1. Richard K. Betts, "Institutional imperialism," *The National Interest*, May/June, 2011, <http://nationalinterest.org/bookreview/institutional-imperialism-5176>.

الكبرى»^١ أو أنها قد تتحول «جهات معنية غير مسؤولة» في النظام العالمي.^٢ ولقد فشل مثل هذا التقييم في حُسن فهم المخاوف التي تتنبأ القوى الناشئة بشأن ما يسمّى بالنظام الغربي الليبرالي، إذ أنه يخلط ما بين النظام القائم على القواعد وقيادته الغربية.

تتفق القوى الناشئة مع القضايا الأساسية على سبيل المؤسسات الدولية والأمن التعاوني والمجتمع الديمقراطي وحل المشكلات الجماعية والسيادة المشتركة وسيادة القانون. ويأتي اتفاقها هذا لسبب واضح: فهذا النظام القائم على القواعد والمفتوح نسبياً هو الذي ساهم إلى حد كبير في نهوضها الاقتصادي الهائل على مدار الستين عاماً الماضية. لقد ساعدت الحكومة الصينية في تنفيذ أكبر برنامج للحد من الفقر في تاريخ البشرية (وادعاء الفضل في ذلك). وعند التساؤل عما إذا كانت الصين أو غيرها من القوى الناشئة لها مصلحة في التراجع عن هذا الإطار الدولي، يغيب عن بال المتسائل أن مثل هذه الدول بحاجة إلى أن تظل في مكانها على مدى العقود المقبلة لتحديث اقتصاداتها والتحول إلى دول غنية.

في هذا المجال، كتب أميتاف أنشاري أن مجرد استفادة القوى الصاعدة من النظام الدولي الذي تسيطر عليه الولايات المتحدة لا يعني أنها ستتركه على حاله وتبني للنمو الأميركي.^٣ في الواقع، ترى القوى الناشئة أن نظام اليوم تشوبه الكثير من العيوب، وغالباً ما يقلل من شأنه مؤسسو النظام (بدرجات متفاوتة). فالبرازيل وجنوب إفريقيا والهند على وجه الخصوص تعارض التسلسلات الهرمية الضمنية والظاهرة التي تحكم المؤسسات الدولية والامتيازات الكبيرة التي تتمتع بها القوى العظمى في المداولات الدولية. الصين هي الأخرى - وعلى الرغم من أن لديها امتيازات أكثر من تلك الدول وأكثر اضطراباً منها في العديد من المؤسسات مثل مجلس الأمن - تمتنع من الامتيازات التي تتحلّى بها الولايات المتحدة في ظل النظام الحالي. وليس هذا انتقاداً للنظام الراهن القائم على القواعد، بل هو نقد للهيمنة التي تحكمه.

1. Jorge G. Castañeda, "Not ready for prime time," *Foreign Affairs* (September/October 2010), <https://www.foreignaffairs.com/articles/south-africa/2010-09-01/not-ready-prime-time>.

2. Stewart Patrick, "Irresponsible stakeholders?" *Foreign Affairs* (November/December 2010), <https://www.foreignaffairs.com/articles/south-africa/2010-11-01/irresponsible-takeholders>.

3. Acharya, *The End of American World Order*, 2014, Polity Press, Malden, USA, p50.

من هنا، فإن الشك حيال تسيير المعايير الليبرالية، وليس الأهداف والقيم التي توجهها، هو الذي يصوغ علاقة «البريكس» بالنظام العالمي الحالي. وهذا ما يدعو القوى الناشئة إلى أن تُفسّر أحياناً الأهمية الليبرالية على أنها شكل من أشكال الأمبريالية الليبرالية، وتصور قوة الولايات المتحدة في مركز النظام الليبرالي على أنها تشكّل تهديداً.^١

تعتبر القوى الناشئة أن النظام الليبرالي غير كامل بسبب تجاوزات مؤسسيه، الذين غالباً ما يقللون من شأنه. ويُشار إلى هذه الامتيازات و«الحقوق الخاصة» عبر تفاصيل بسيطة مثل حق الولايات المتحدة في تعيين رئيس البنك الدولي، وكذلك من خلال قدرتها على خرق القواعد من دون أن يُعاقبها أحد، كما حدث عندما تدخلت من دون مسوّغ قانوني في العراق ولم تواجه إلا القليل من العواقب. كما يشير ريتشارد بيتس، «أن المهيمنين ليسوا أبداً مقيدين تماماً، فهم يستفيدون من الاستثناءات، والبنود التي تسمح لهم بالتهرب، وحقوق النقض وغيرها من الآليات التي تسمح للدول الأقوى في العالم أن تستخدم المؤسسات أدوات للسيطرة السياسية».^٢

هذا الأمر يشير إلى العنصر الحاسم في نظام اليوم، والذي يمثل في الوقت نفسه أكبر نقاط قوتها وأكبر نقاط ضعفها: وهو الغموض حول كيفية مواءمة المبادئ الهرمية مع القواعد التي من المفترض أن تنطبق على الجميع، بغض النظر عن قوة كلٍ منهم. في كتاب «ليفياثان الليبرالية»، يلخص جون إيكينبري هذا التناقض من خلال اعتباره نظام اليوم «نظاماً هرمياً ذا خصائص ليبرالية».^٣ يحاول المؤلف شرح هذا التناقض بعيداً من الدخول في سجال أن

1. Matthew Taylor and Oliver Stuenkel, "Brazil on the global stage: Origins and consequences of Brazil's challenge to the global liberal order," *Power, Ideas, and the Liberal International Order* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 1-16.

2. Richard K. Betts, "Institutional imperialism," *The National Interest*, May/June 2011, <http://nationalinterest.org/bookreview/institutional-imperialism-5176>; Randall L. Schweller, "The problem of international order revisited: A review essay," *International Security* 26, no. 1 (2011): 161-86, <http://www.mitpressjournals.org/doi/abs/10.1162/016228801753212886#.VhUJmflViko>.

3. G. John Ikenberry, *Liberal Leviathan*, The Origins, Crisis, and Transformation of the American World Order, 2011, PRINCETON UNIVERSITY PRESS Princeton and Oxford P7.

القواعد لا تقيد الهيمنة، لأنها قادرة على «تخطي القواعد»، ومن الممكن استخدام القواعد «أدوات تخدم المزيد من التحكم السياسي»، كما يشير صراحة إلى استثنائية الهيمنة من خلال الإشارة إلى «البند التي تسمح بالتهرب، والتصويت المرجح، واتفاقيات الانسحاب، وحقوق النقض».

قد تتساءل بعض الدول الأخرى عن مدى اختلاف ذلك عن النظام الإمبريالي غير المقيد، حيث يرتفع الفريق الأقوى فوق القانون. فما قيمة القواعد إذا كان للقوى القدرة على كسرها عندما أراد؟ يمكن لمثل هذا النظام أن يعمل بطريقة تلقائية في أحادية قطبية متطرفة، حيث لا تتوانى البقية عن تبني قواعد الهيمنة. ومع ذلك، بمجرد أن تنفك القوة الاقتصادية والعسكرية وتنشأ قوى أخرى، فإن التوتر، الذي يعتقد إيكيري أنه قابل للحل من خلال دمج القيادة الأميركية في التعاون، يبدأ في الازدياد. وهنا يوحى العلماء الليبراليون الأميركيون أنه عندما تدمر العالم الثاني مع نهاية الحرب الباردة، أصبح النظام «الداخلي» للعالم الغربي الأول هو النظام «الخارجي» بالنسبة إلى البقية. ولكن وجهة النظر هذه تتمحور حول الغرب كثيرًا وهي مرفوضة في الصين والهند، وحتى في الدول «المعتدلة» مثل البرازيل، وجميعها دولٌ تشكك كثيرًا في الغرض المرجو من حلف شمال الأطلسي.^٢

اليوم، وبدلاً من التشكيك في المبادئ الفكرية التي تستند إلى النظام الدولي، تقول القوى الناشئة إنها تسعى إلى إنشاء نظام متعدد الأطراف تسري فيه القواعد نفسها على الجميع. في الواقع، هذا يعني، كما يتضح لنا من أزمة القرم، أن سعي هذه الدول سوف يتزايد للاستحصال على معاملة خاصة تلقاها ضمن نظام الحوكمة العالمي الحالي. الأمر الذي سيسمح لهذه القوى بوضع جدولٍ للأعمال يتناول القضايا التي تهمها وتطبيقه، سواء من خلال إدخال تعديلات على القواعد الرسمية أم عبر التأثير غير الرسمي المعزز. بعبارة أخرى، ستتزايد مطالبتها بمعاملة استثنائية، ما ينطوي على خرق القواعد إذا كان الالتزام بها يقوض مصلحتها الوطنية. وفي حين ستسعى الصين للحصول على «استثناء عالمي»، فإن القوى الناشئة الأصغر منها، مثل البرازيل،

1. Betts, "Institutional imperialism."

2. Ibid.

ستكون راضية عن «الاستثنائية الإقليمية»، أي القدرة على كسر القواعد كلما دعت الحاجة إلى ذلك على المستوى الإقليمي. في هذا الإطار، يطيب للباحثين الصينيين المزاح قائلين إن الصين راضية عن النظام العالمي كما هو (والقواعد والمعايير كما هي)، طالما أن بكين تحل محل واشنطن؛ تتحمّل هذه المرحّة عنصرًا من الحقيقة.^١ ليس لأن القوى الناشئة لها مصلحة معينة في خرق القواعد. إنها مع زيادة قوتها الاقتصادية، ينمو تعريفها للمصالح «الحيوية»، مما يؤدي إلى الرغبة في إيجاد مجال نفوذ إقليمي (وعالمي لاحقًا). وبالتالي فإن المخططين على المدى الطويل في الصين سيضمنون عدم تمكّن أي ممثل آخر من حرمانهم من الموارد اللازمة للحفاظ على النمو الاقتصادي.^٢

لجعل هذه التجاوزات أكثر قبولاً لدى المجتمع الدولي، ستوفر القوى الصاعدة المزيد من المنافع العامة في مجالات الأمن والاقتصاد، وبالتالي ضمان أن يوفر النظام فوائد كافية لتأمين الدعم من الآخرين. بالنسبة إلى الصين، تشمل هذه المنافع العامة مشاريع البنية التحتية الواسعة النطاق في آسيا الوسطى (من خلال صندوق طريق الحرير) وأميركا اللاتينية وأفريقيا. كما الولايات المتحدة اليوم، سوف تحافظ الصين والقوى الناشئة الأخرى بعناية على التوازن بين كسر القواعد وتوفير المنافع العامة. من جانبها، توفر القوى الصاعدة الصغيرة، مثل البرازيل والهند، عددًا أقل بكثير من المنافع العامة العالمية، وبالتالي، فإن حقها في الحصول على معاملة خاصة يكون محدودًا جدًا. ومع ذلك، تحولت الهند إلى جهة مانحة مهمة في مجالات التنمية والمساعدات الإنسانية في المنطقة، أما البرازيل فقد قامت بمحاولات مماثلة في منطقتها وفي العديد من البلدان الأفريقية. ومنذ عام ٢٠٠٤، قادت أيضًا بعثة الأمم المتحدة لحفظ السلام في هايتي، في حين يقود أحد مواطنيها بعثة الأمم المتحدة لحفظ السلام في جمهورية الكونغو الديمقراطية.

1. Yun Sun, "China's 3 desires: More influence, more respect, and more space," *The National Interest*, September 21, 2015, <http://nationalinterest.org/blog/the-buzz/chinas-3-desires-more-influence-more-respect-more-space-13893>.

2. Stephen M. Walt, "The end of the American era," *The National Interest*, November/December, 2011, <http://nationalinterest.org/article/the-end-the-american-era-6037>.

نحو تعددية تنافسية عالمية

تمامًا كما تدخلت الولايات المتحدة في العراق خارج نطاق القانون الدولي (٢٠٠٣)، كذا ستفعل الصين (وربما غيرها من القوى الناشئة) في كسرهما للقواعد إذا لزم الأمر، أو كونها انتقائية في هذا المجال. وسيشمل ذلك أيضًا الاستفادة من المؤسسات الدولية وفقًا لاحتياجات القوى الناشئة وما ترتبه. على سبيل المثال، في العام ٢٠٠٩، أقصت الدول الغربية بقيادة المملكة المتحدة والولايات المتحدة الجمعية العامة للأمم المتحدة، وضمت عدم لعبها الدور الرئيسي في مناقشة الأزمة المالية العالمية وآثارها، ذلك بهدف أن تترك الموضوع عرضةً للمنظمات التي تضم الدول التي يسيطر عليها الغرب - التي، بطبيعة الحال، كانت حريصة على عدم اقتراح أي تدابير من شأنها أن تضرّ بالمصالح الغربية. في ذلك الوقت، نجحت سوزان رايس في التفوق على من سعى إلى منح الجمعية العامة دورًا أكبر. نتيجةً لذلك، نفى الأمين العام بان كي مون الحصول على أية مساعدة مالية للجنة «ستيغليتز»، التي كلفتها الجمعية العامة لتقديم تقرير مستقل. على الرغم من أهلية اللجنة، رأت الولايات المتحدة بأنه كان «مجالاً محتدمًا... لا تملك الأمم المتحدة لا الخبرة أو الولاية اللذين يسمحان لها بأن تكون الساحة المناسبة لدراسته أو لتوجيهه»^١. كما مارست المملكة المتحدة الضغوط الدبلوماسية على أعضاء اللجنة للاستقالة. كما أراد الغرب، عقدت مجموعة العشرين المناقشات الأولية، واستأنف صندوق النقد الدولي (حيث لا يزال الغرب هو المسيطر) دور المنتدى الشرعي الوحيد للدخول في المناقشات والمفاوضات الصعبة. بالطريقة نفسها، نجح الغرب تقريبًا في العام ٢٠١٢ في منع مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية - الذي تهيمن عليه الدول النامية - من الانخراط في المزيد من تحليلات الأزمة المالية العالمية. وهكذا تكون التعددية التنافسية بقيادة الولايات المتحدة هي الاستراتيجية المفضلة. وتقول روث ويدجود في هذا المجال:

«تجنب فكرة التعددية التنافسية الخيار الصارخ المتمثل في إما المضي فريدًا أو المضي

1. John F. Sammis, "Statement by John F. Sammis, Alternate Head of Delegation, on the adoption of the outcome at the United Nations Conference on the World Financial and Economic Crisis and Its Impact on Development," United States Mission to the United Nations, June 26, 2009, <http://usun.state.gov/remarks/4335>.

مع الأمم المتحدة. لا يزال يتعين على أميركا دعم أهداف الأمم المتحدة؛ إنه تحالف تاريخي، فهي نتاج الحرب العالمية الثانية، وتظل المنظمة الوحيدة الموجودة حاليًا التي تشمل جميع الأطراف السياسية. تتمتع أميركا بصلاحيات العضو الدائم في مجلس الأمن الذي يصعب جمعه مرة أخرى. لكن يبقى لدينا بعض المرونة في الطريقة التي نختار من خلالها مقارنة التعاون الدولي.»

على مدى سنوات طويلة، ظلت القوى الغربية في وضع أفضل كان يسمح لها بترجيح كفة التعددية التنافسية لصالحها، حيث تمكنت بذلك من نقل المناقشات من مؤسسة إلى أخرى لتحقيق أهدافها على أفضل وجه. ومجموعة العشرين هي مثال بارز: تم إنشاؤها لتجنب المناقشة حول الأزمة المالية في الجمعية العامة للأمم المتحدة أو المجلس الاقتصادي والاجتماعي، حيث قام الغرب بعد ذلك بتهميشها وإعادة تركيزه على مجموعة السبع (بعد استبعاد روسيا). وكما يكتب ستيفارد باتريك، فإن هذه الإجراءات «تعيد في جوهرها إحياء الملاذ الداخلي القديم للاقتصاد العالمي، الذي تخلت عنه الدول بعد الأزمة المالية العالمية التي استوجبت التعاون مع الصين».^١ دائمًا ما تستخدم القوى الغربية النظام الحالي بما يتناسب مع مصلحتها أو مع الحفاظ على نفوذها، على سبيل المثال من خلال «نظام حامل القلم»؟، حيث تتحكم بريطانيا وفرنسا في قرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة والتي تتمحور حول مستعمراتها السابقة.

في الواقع، إن قدرة الغرب على استخدام القواعد والمؤسسات لصالحه، والاتحاد في الفترات الحاسمة (أكثر بكثير من قدرة «الباقين» على ذلك)، يطيلان أمد تأثيره في الحكم العالمي إلى حد كبير، لأن ما يسمى بـ«الباقين» ليس وحدة متماسكة: في الواقع هو وحدة متنوعة للغاية بحيث لا يمكن استخدامها لتكون مفهومًا تحليليًا. حتى المجموعات الأصغر مثل «البريكس» هي غير قادرة على التوفيق بين اهتماماتها في العديد من الحالات، ولقد طرح هذا العجز على مدى السنوات صعوبة كبيرة في التعبير عن المقترحات المشتركة.

1. Stewart M. Patrick, "Present at the Creation, Beijing-style," *The Internationalist*, March 20, 2015, <http://blogs.cfr.org/patrick/2015/03/20/present-at-the-creation-beijing-style/>.

تعهدت كل من البرازيل وروسيا والهند والصين وجنوب أفريقيا في إعلان «البريكس» الصادر في سانيا في نيسان من العام ٢٠١١، بضرورة «تعزيز صوت الدول الناشئة والنامية في الشؤون الدولية». ومع ذلك، عندما تراجعت القوى الغربية بعد شهر عن وعدها الذي قطعتة في العام ٢٠٠٩ بـ «تعيين رؤساء المؤسسات المالية الدولية وقيادتها العليا من خلال عملية اختيار مفتوحة وشفافة وتستند إلى الجدارة» بحيث سارعت إلى تعيين وزير المالية الفرنسي لاغارد ليحل محل دومينيك شتراوس - كان، لم يكن بيد القوى الناشئة حيلة سوى الرضوخ للواقع والقبول بأن تختار أوروبا مرة أخرى رئيساً لمجلس إدارة صندوق النقد الدولي. كانت القوى الناشئة تتوقع أن يتنحى لاغارد قبل العام ٢٠١٦ ليحل محلها سُم غير أوروبي، وهو ما كان مجرد وهم. لقد أضاع «البريكس» فرصة إظهار أن منظمته ذات أهمية وإجبار الغرب على الإخلال باتفاق شرف قديم يقضي بمنح رئاسة الصندوق فقط لشخصية أوروبية، مما يشكل تمييزاً ضد أكثر من ٩٠ في المائة من سكان العالم، ويقلل من شرعية صندوق النقد الدولي.

كيف يمكن للحماسة الإصلاحية الظاهرة بين القوى الناشئة أن يتبخر بهذه السرعة؟ اعتبر الدبلوماسيون البرازيليون والهنود أن رحيل شتراوس كان مفاجئاً للجميع، ولم يمنح البريكس سوى القليل من الوقت لتنسيق الرد المشترك أو حتى طرح اسم مرشح مشترك. لكن الأمر نفسه ينطبق على الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي اللذين استقرّاً بسرعة على مرشحهما. بالنظر إلى التفاصيل المسيئة التي ظهرت حول ثقافة الانحياز الجنساني التي تطبع العمل في صندوق النقد الدولي، فإن اختيار امرأة كان خطوة ذكية من قبل الأوروبيين، الذين يمكن أن يقولوا إن تعيين لاغارد يمثل تغييراً مهماً بالنسبة إلى الصندوق. من ناحية أخرى، طالبت القوى الناشئة، من غير الأوروبيين، بتولي المنصب، من دون أن تتفاوض أولاً في ما بينها على من يجب أن يكون هذا المرشح. كان لدى هؤلاء الأطراف العديد من الأسماء المناسبة التي أمكنهم الاختيار من بينها، وكان الكثير منهم على الأقل مؤهلين كما السيدة لاغارد في مجال الاقتصاد الدولي، إن لم نقل أكثر منها أهلية. في النهاية، يتمتع الاقتصاديون القادمون من دول مثل البرازيل وتركيا بخبرة عالية في إدارة الأزمات الاقتصادية بنجاح، وهو ما يمكن أن يساعد البلدان الأكثر تضرراً في أوروبا.

لقد شكّل اعتراف مسؤول برازيلي بسخرية بأنه «من المرجح أن تبقى أوروبا قبضتها محكمة على هذا المنصب»^١، اعترافاً ضمنياً بأن القوى الناشئة، مع فشلها في الاتفاق على بديلٍ قويٍّ لوزير المالية الفرنسي، قد سمحت للغرب بأن يتفوق عليها. في حين أن أوروبا والولايات المتحدة لديها ما يكفي من الأصوات لدعم أي مرشح، إلا أنه كان من الصعب عليهما رفض خيار معقولٍ يتمتع بدعم كامل من الصين والهند والبرازيل وروسيا وجنوب أفريقيا. على الأرجح، فإن العديد من الدول غير الأوروبية كانت لتنضم إلى «البريكس». فحتى الدبلوماسيون الأستريون أعربوا عن قلقهم إزاء تعنّت أوروبا.

كان العثور على «مرشح البريكس» أمراً مستحيلاً نظراً إلى اختلاف الآراء بين الدول الأعضاء، ومصالحهم الاستراتيجية، ووجهات نظرهم. قد ترى الصين، ثاني أكبر اقتصاد في العالم وثالث أكبر مساهم في صندوق النقد الدولي (بعد الولايات المتحدة واليابان)، اختلافاً بسيطاً بين المرشح الفرنسي والمرشح المكسيكي. كذلك الأمر، قد لا تشعر البرازيل بأي حافز يدفعهم لبذل رأسمالهم السياسي في معركة في سبيل المرشح السنغافوري. حتى أنها قد تسعى إلى تقويض المرشح الأرجنتيني أو المكسيكي، وفق المنطق نفسه الذي قد يدفع الهند إلى تفضيل المدير الأوروبي على المدير الصيني. إن حملة القوى الناشئة الخجول من أجل إيجاد البديل الذي يحل محل سياسي أوروبي آخر مديراً عاماً لصندوق النقد الدولي، تكشف أنه على الرغم من أحقيتها وجاذبيتها، فإن دول «البريكس» ليست موحدة كما يعتقدون. عندما يحين وقت الالتزام بالوعود، مثلما حدث بعد سقوط شتراوس كان، انهار تحالف القوى الناشئة لأنها لم تكن قادرة على ارتقاء إلى مستوى الخطاب الكبير الذي كنا نسمعه في كثير من الأحيان في مؤتمرات قمة «البريكس».

السيناريو نفسه حدث بعد عام واحد، عندما أعلن روبرتو زوليك أنه سيتنحى عن منصبه في رئاسة البنك الدولي. آنذاك أعلن وزير المالية البرازيلي مانتيغا قائلاً:

1. Moisés Naim, "In the IMF succession battle, a stench of colonialism," *The Washington Post*, May 20, 2011, https://www.washingtonpost.com/opinions/in-the-imf-successionbattle-a-stench-of-colonialism/2011/05/19/AF5e6n7G_story.html.

«ستتخذ موقفاً مشتركاً مع البريكس، وتبني قراراً مشتركاً»، مما أثار الآمال في أن يفوز أوكونجو إيويلا من نيجيريا بدعم كبير في أوساط القوى النامية والناشئة. لكن بعد ذلك بفترة وجيزة، أعلنت الحكومة الروسية دعمها لجيم يونج كيم، المرشح الأميريكي، وهو قرار «لم يتم تنسيقه بالكامل مع بقية دول البريكس»، وفق ما علق دبلوماسي هندي. ووفقاً له، سمعت الحكومة الهندية عن هذا القرار الروسي من وسائل الإعلام، مما يدل على أنه حتى في مسألة بسيطة نسبياً (يعتبر كثيرون أن المرشح النيجيري مؤهل أكثر)، لم يكن لدى دول "البريكس" القدرة على تنسيق مواقفها. كان السباق بين المرشح الأفريقي القوي والمرشح الأميريكي الضعيف يتيح فرصة فريدة لكي تظهر دول «البريكس» وحدتها. لقد كان وايد محقاً في ملاحظته أن هذه الحادثة أوضحت «كيف أن عدم ثقة الدول النامية ببعضها البعض يجعل من السهل على الأميريكيين تقسيمها عن طريق الصفقات الثنائية»^١. كل هذا يشير إلى الصعوبات التي تحول دون إقامة تحالفات موازنة فاعلة ضد الهيمنة.^٢

إن الأحداث المذكورة أعلاه تجعل المراقبين يتساءلون عما إذا كان الغرب قد نجح في تحويل القوى الناشئة اليوم إلى «أغبياء مفيدين»، وهم فخرون للغاية بأنهم جزء من مجموعة العشرين لدرجة أنهم لم يعودوا يدافعون عن مصالح البلدان النامية. من هذا المنظور، قد يكون ظهور «البريكس» تطوراً إيجابياً بالنسبة إلى الغرب، حيث خسر الفقراء مدافعاً قوياً عنهم في برازيليا وبريتوريا ودلهي، بعدما أصبحوا يدافعون بشكل متزايد عن مصالح القوى الكبرى، إلى أن استفاقوا على مجموعة العشرين تهمشها مجموعة السبع الصاعدة. في الوقت نفسه، لا ينبغي على القوى الناشئة أن تتذمر: فمن الطبيعي أن يفعل الغرب كل ما بوسعه للمحافظة على سلطته، حتى الصين ليست ملتزمة تماماً بإدخال البرازيل والهند في عضوية دائمة في مجلس الأمن. لقد حققت الدول الغربية حتى الآن نجاحاً لافتاً في جهودها الرامية إلى السيطرة على المناصب القيادية. يعود نجاحهم في ذلك إلى بعض القواعد المؤسسية التي كانوا قد أرسوها قبل وقت

1. Robert Wade, "The art of power maintenance," *Challenge* 56, no. 1 (2014): 29.

2. Brooks and Wohlforth, *World Out of Balance*, 37.

طويل من بدء الحديث عن صعود الجنوب. ومع ذلك، فإن الجنوب هو المسؤول نوعاً ما عن عدم قدرته على توحيد جهوده وطرح الأفكار الأقوى حول الأسباب التي تجعل من الإصلاح أمراً ملحاً. لا يقتصر الاختلاف بين القوى الناشئة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. على سبيل المثال، ما من إجماع بين دول «البريكس» حول الحاجة إلى إجراء إصلاحات داخل مجلس الأمن، خصوصاً أن روسيا والصين عضوان دائمان فيه وبالتالي أقل دعماً من البرازيل والهند وجنوب إفريقيا لجهة إصلاح هيئته.

تظهر روح المبادرة المؤسسية في الصين أنها تسعى إلى قلب الطاولة والخوض في لعبة التعددية التنافسية وفقاً لقواعدها. وبالتالي، ما من جديد يُذكر في مجال البحث عن الساحة الأنسب، وقد تفوقت القوى الغربية في الوصول إلى ساحة تعددية الأطراف لعدة عقود، كما سبق وأوضحنا. على الرغم من الاستراتيجيات الناجحة التي يضعها الغرب للمحافظة على السلطة بقبضته في العقود المقبلة، فمن المحتمل أن تظهر قوى ناشئة، على رأسها الصين، تكون قادرة على استخدام النظام الدولي وفقاً لمصالحها. وفي حين أن جوانب النظام العالمي المعاصر التي يسميها إيكيري «البرالية» (المؤسسات، وسيادة القانون، وما إلى ذلك) موضع ترحيب أساسي من جانب القوى الناشئة، ستتزايد مقاومة هذه الأخيرة لممارسات الولايات المتحدة المهيمنة التي غالباً ما ترافق ذلك النظام، ساعيةً ببطء لإفساح المجال أمام نفسها.

تقبل القوى الناشئة الخصائص الليبرالية للنظام العالمي، ومن المرجح أن تحافظ عليها، لكنها سوف تغير من التسلسل الهرمي الذي يقوم عليه هذا النظام. وبصرف النظر عن المؤسسات الجديدة التي أسستها هذه القوى، فإن العديد من المؤسسات الدولية الموجودة حالياً قد لا تبدو مختلفة عما كانت عليه منذ عقود، ولا حتى القواعد والمعايير التي تقوم عليها. ورغم أن الولايات المتحدة هي التي تستطيع اليوم أن تنتهك القواعد وتفلت من العقاب، فإن هذا الامتياز سيكون قريباً في جعبة الصين وربما في يوم من الأيام في حوزة القوى الناشئة الأخرى. وما من دليل يشير إلى أن هذه الدول سوف تختلف عن الولايات المتحدة في استخدامها هذا الامتياز على مدى العقود الماضية.

وحرّي القول أن الموجة الجديدة من التعددية التنافسية ستبدو غير مألوفة لدى القوى الغربية

لأنها ستشمل عددًا كبيرًا من المؤسسات الجديدة التي أسستها قوى غير غربية. واللعب على أرض الصين سيضع جدول أعمال أكثر صعوبة أمام من يرسمون السياسات في واشنطن ولندن. وعليه، فإن المفاوضات الحاسمة بشأن التحديات العالمية - مثل التوترات الجيوسياسية في آسيا الوسطى، أو خطة الإنقاذ الضرورية لإحدى الدول نامية التي تعاني من المتاعب - سوف تركز أولاً على المكان الذي ستنتم فيه مناقشة مثل هذه القضايا في المقام الأول.

ما من شك في أن تعدد المعايير في بعض المجالات مثل البنوك قد يجعل من الضروري على المؤسسات المالية تشغيل أكثر من نظام واحد. ولكن ما من أدلة دامغة تشير إلى أن تزايد عدد بنوك التنمية قد أثر سلبًا على ممارسات الإقراض. قد يكون للزيادة المطردة في أعداد المؤسسات نتائج إيجابية مهمة. فعلى الرغم من كل شيء، يبقى الاحتكار قادرًا على تقويض سير أي مؤسسة وفعاليتها، في حين أن المنافسة قادرة على المساعدة في تقديم الأفكار الجديدة وتطوير أفضل الممارسات الجديدة. لذلك، رحب عدد كبير من المراقبين داخل البنك الدولي بصعود بنوك تنمية جديدة. على سبيل المثال، لعب الاتحاد الأفريقي دورًا مهمًا في النقاش حول حفظ السلام. كما أنه سيساعد على السماح للدول التي تعيش فيها الغالبية من سكان العالم أن تلعب دورًا ذا أهمية أكبر عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع التحديات العالمية. ولقد كانت صحيفة «فاينانشال تايمز» محقة في افتتاحيتها الصادرة بعد قمة «البريكس» السادسة، والتي ورد فيها:

«تشير التحولات في القوة الاقتصادية العالمية إلى أن التغيرات في القوة المؤسسية قد تكون منطقية أو حتى لا مفر منها. لماذا يجب على الولايات المتحدة أن تضع القواعد في مجال الإنترنت، في حين أن معظم حركة استخدام شبكة الإنترنت لم تعد تشمل الأميركيين؟ لماذا يجب أن يكون الدولار هو العملة الاحتياطية العالمية، في حين لم تعد الولايات المتحدة هي جوهر الاقتصاد العالمي بلا منازع؟¹»

والأهم من ذلك، كما ورد أعلاه، أن القوى العظمى ستحرص دائمًا على خلق موازنة استثنائية لا تخلو من توفير المنافع العامة العالمية والاستقرار الذي تحتاجه لحماية مصالحها الحيوية.

1. "The world calls time on western rules," *Financial Times*, August 1, 2014, <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/9205153a-196f-11e4-8730-00144feabdc0.html#axzz3m-Ooa2FFg>.

باتت بكين تدرك تمام الإدراك أنه من غير الممكن ترجمة مصادر قوتها القاسية إلى نفوذ سياسي إلا عندما تلتزم بالقواعد والمعايير المتفق عليها. ولا يمكن أن تتحمل عبء اعتبارها منتهكة للقواعد العالمية ولا تهتم ببقية العالم. إن الفهم الذي كوّنته حول وجوب دمج القوة الصينية ضمن شبكة من القواعد والمعايير حتى تحصل على الشرعية هو ما جعل صناع السياسة فيها يؤسسون العديد من المؤسسات التي سبق وأتينا على ذكرها في الفصول السابقة.

في حين يتطلب إدخال التحولات في السلطة الدخول في مفاوضات، توافق القوى العظمى مع بقية العالم على إعادة هذا التفاوض باستمرار، وهو ما لا يُعتبر أمراً سيئاً بالنسبة إلى مستقبل القواعد والمعايير العالمية.

النتيجة

كما يوضح التحليل أعلاه، من غير المرجح أن تُفضي المناقشة حول ما إذا كانت القوى الصاعدة ستقبل أو ترفض النظام الذي يقوده الغرب إلى إجابات مرضية. ونظراً لأن القواعد والمعايير الحالية ليست غربية كما يفترض كثيرون، فإن القوى غير الغربية لن تتحداها بشكل مباشر. إن الافتراضات السابقة الذكر التي ترى أن الصين ستعيد تأسيس نظام الروافد الهرمي الذي كان معمولاً به منذ آلاف السنين في آسيا لا يأخذ في عين الاعتبار أن القوة الاقتصادية والعسكرية العالمية اليوم باتت موزعة بالتساوي إلى حد يجعل من الصعب العودة إلى الهيكليات الأمبريالية. بالإضافة إلى ذلك، فإنها تتجاهل الدور الرئيسي الذي لعبته الصين في تأسيس نظام الحالي، مما يعني أن هذا النظام هو «غير طبيعي» إلى حد ما بالنسبة إليها، وأنها سوف تطيح به تلقائياً.

كما يشير أرميجو وروبرتس، «إن الميول التي تتجه نحوها دول البريكس، منفردة ومجموعة، بشأن النظام العالمي، تشجع على الإصلاح والتطور وليس على الثورة. ومن المفاجئ أن أيّاً من القوى الناشئة (أو التي ظهرت من جديد كما هو حال الصين وروسيا) لم تُظهر أهدافاً ثورية في ما يتعلق بإعادة ترتيب النظام الدولي»^١.

1. Leslie Armijo and Cynthia Roberts, "The emerging powers and global governance: Why the

لدعم هذا الرأي، يقول أحد الدبلوماسيين الهنود إن «وجهات نظرنا هي أكثر ما تكون لا غربية، من كونها معادية للغرب».^١ وبالتالي، من غير المرجح أن يشكل ظهور نظام موازٍ تهديداً على قواعد النظام الحالي ومعاييره. لكن هذا لا يعني أن المؤسسات ستنتجح في معالجة جميع مخاطر انتقال السلطة. في حين أن التنبؤات حول الفوضى في حقبة ما بعد الغرب تفتقر إلى أسس تاريخية أو نظرية، وتستند إلى اعتقاد محدود يتمحور حول الغرب، ويرى أن الولايات المتحدة وأوروبا هما فقط من يحق لهما القيادة، يظل التنافس بين القوى العظمى حقيقة واقعة. تبدو المفاهيم التي مفادها أن «التغيير القائم على الحرب لم يعد يُعتبر عملية تاريخية»^٢، كما يرى جون إيكينيري، غير واقعية، على الرغم من أن الحرب غير مرجحة البتة في هذه المرحلة. في المقابل، قد يساعد صعود الصين في التخفيف من حدة الخطاب الليبرالي المفرط في التفاؤل الذي تستخدمه تحديداً الولايات المتحدة منذ وودرو ويلسون. وكما يرى ستيفن والت،

«كانت الحرب العالمية الأولى «الحرب التي أنهت كل الحروب». ثم اندلعت الحرب العالمية الثانية لتجعل العالم مكاناً «آمناً للديمقراطية». لكننا شهدنا على الحرب الباردة بدلاً من ذلك. وعندما انتهت، تكلم الرئيس جورج اتش دبليو. بوش عن «نظام عالمي جديد» وأعلن المرشح الرئاسي بيل كلينتون أن «الحسابات التهكمية بشأن سياسة القوة... لم تكن متناسبة مع العصر الجديد». وقد تماشى المثقفون اللامعون مع هذا الموقف، مدعين أن الجنس البشري قد وصل إلى «نهاية التاريخ» وأن الحرب باتت شيئاً فشيئاً تميل إلى «الزوال»... إن الاعتقاد بأننا نخطينا التنافس بين القوى العظمى بالكامل هو أمر مفرط في التفاؤل، وربما خطير،

BRICS matter,” in *Handbook of Emerging Economies*, ed. Robert E. Looney (New York: Routledge, 2014), 524.

1. Indrani Bagchi, “*BRICS summit: Member nations criticize the West for financial mismanagement,*” *The Times of India*, March 30, 2012, <http://timesofindia.indiatimes.com/india/BRICS-summit-Member-nations-criticizes-the-Westfor-financial-mismanagement/articleshow/12462502.cms>.

2. Ikenberry, *Liberal Leviathan*, 130.

وبصراحة، سخيف.^١

وعلى الرغم من هذا التحذير، يُظهر التحليل أعلاه أن ثمة القليل من الدلائل التي تشير إلى أن صعود النظام الموازي هو نذير بنهاية النظام الليبرالي. إن المحرك وراء التنبؤات المتعلقة بالازدواج العالمي هي الوسطية الغربية، وليس التحليل الموضوعي للديناميات التي ستشكل النظام العالمي. ويُعتبر بروز المزيد من المؤسسات المتعددة الأطراف تأكيداً للقوى الناشئة بأن المستقبل سيظل خاضعاً لهيمنة نظام عالمي قوي، وإن كان غير كاملٍ في كثير من الأحيان، وقائمٍ على القواعد.

بدلاً من التنبؤ بالمستقبل، سعى هذا الكتاب إلى وصف بعض الديناميات التي من المحتمل أن تشكل هذا المستقبل، وشدد على أهمية تكيف منظورنا للشؤون العالمية مع الواقع متعدد الأقطاب.

لقد كُتب هذا التحليل في وقت كان يمر فيه عالم الجنوب بأزمة. بعد سنوات من النمو الساطع، سقطت جميع دول «البريكس» باستثناء الهند في أزمة اقتصادية. فالاقتصاد الصيني ينمو بأدنى معدلاته منذ سنوات. وروسيا والبرازيل، اللتان فشلتا في تنويع اقتصاداتهما في خلال مرحلة الطفرة في السلع، تعانيان من ركود اقتصادي. وقد تباطأ النمو أيضاً في إندونيسيا وتركيا، حيث تواجه هذه الأخيرة تحوُّلاً مثيراً للقلق نحو الاستبدادية. أما جنوب أفريقيا، العضو الخامس في «البريكس»، فتعيقه حكومة فاسدة وغير قادرة على إجراء الإصلاحات الهيكلية اللازمة. نيجيريا، واحدة من الدول القليلة التي كان أداؤها ساطعاً في السنوات الماضية، لا تزال تقاقل تمرداً دموياً متطرفاً في شمال البلاد. وتعد الهند، الديمقراطية الأكبر في العالم وعملاق قريب الدولة الأكبر في العالم من حيث عدد السكان، النقطة المضيق الوحيدة، التي من المقرر أن تنمو بوتيرة أسرع من الصين في السنوات المقبلة.

باتت الآثار السياسية لهذا التطور واضحةً على نطاق عالمي. فقد أدى النمو المخيب للآمال

1. Stephen M. Walt, "The U. N. Security Council. What's up with that," *Foreign Policy* (April 7, 2015), https://foreignpolicy.com/2015/04/07/the-u-n-security-council-whats-up-with-that/?wp_login_redirect=0.

في العالم الناشئ إلى تخفيف الضغط على الولايات المتحدة وأوروبا لجهة إدخال الإصلاحات على المؤسسات الدولية وزيادة تمثيل دول أخرى مثل البرازيل والهند. في هذا السياق، يشعر عدد متزايد من صانعي السياسة والمعلقين في الولايات المتحدة وأوروبا كما لو أنهم استيقظوا أخيرًا من كابوس استمر عقدًا من الزمان. حاليًا، لحسن الحظ، يبدو أن الأمور عادت إلى توزّع السلطة «الطبيعي» الذي كان سائدًا في القرن العشرين. لقد نضبت الأموال السهلة المنال من بنك الاحتياطي الفيدرالي، وتزايد تركيز الصين على زيادة الاستهلاك المحلي. ونتيجة لذلك، فإن القوى الناشئة، التي تعتمد على الصين، باتت تعاني بشدة.

من المفيد القول أنه لا يمكن للنمو الاقتصادي المنخفض المؤقت في عالم الجنوب أن يقضي على التقدم التاريخي الذي حققته القوى الناشئة، خصوصاً في خلال العقد الماضي الذي شهد درجة غير مسبوقة من التحرير في عالم الجنو، بما في ذلك في القارة الأفريقية. كما أن الهدوء الذي عرفته الدول الناشئة لا يغير من التوقعات الطويلة الأجل التي ترى أن الصين سوف تتفوق على الاقتصاد الأمريكي. وكما سبق وأوضح في مختلف فصول الكتاب، إنها ظاهرة طبيعية إلى حد كبير بالنظر إلى الهيمنة الديموغرافية للقوى الناشئة. على الرغم من المشكلات الحالية، بات من الراسخ أن الهند ستصبح ركيزة أساسية للاقتصاد العالمي خلال هذا القرن. فهذا الاقتصاد لن يعود إلى ما كان عليه بعد الحرب العالمية الثانية من توزيع السلطة. وكما يقول زاكريكارايل، في ما يتعلق بهذه التغييرات:

«ربما تكون المشاعر قد تغيرت بشكل جذري... ولكن يبقى أن ثمة فرقاً كبيراً بين ذلك وبين الانهيار الهيكلي والأزمة. نعم، باتت اقتصادات العالم الناشئ تشهد تباطؤاً في النمو مقارنةً بالمعدلات المرتفعة التي عرفت في السنوات الأخيرة، وليس من السهل التحول إلى النشاط الاقتصادي المحلي القائم على الطلب. لكن هذا لا يماثل إعادة كتابة ما حدث في العقد الماضي وتحويل إنجازات العديد من هذه البلدان إلى سراب.

عندما يحين الوقت لكتابة قصة السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، فإن السرد العالمي لن يكتفي بالحديث فقط عن كفاح الولايات المتحدة للتكيف مع

عالم انتشرت فيه القوة، أو عن صعود الصين وتراجع أوروبا. ستتناول الرواية الطريقة التي خرجت بها أجزاء كبيرة من الكوكب من الفقر الزراعي إلى المراحل الأولى من الثراء الحضري. وستتناول كيف بدأت شبكة الإنترنت وثورة الهواتف المحمولة التي تركز على صعود الصين في إعادة تشكيل المناطق الشاسعة من أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى؛ وكيف بدأت الطبقات الوسطى في الهند في إعادة تعريف هوية ذلك البلد، وكيف تخلص الملايين في أميركا اللاتينية من عقود من عدم الكفاءة الاستبدادية وبدأوا في الازدهار. لم يحدث في تاريخ البشرية أن يصبح عدد كبير من الناس أكثر ثراءً بسرعة أكبر من السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين.^١

على الرغم من ظهور نظام موازٍ، تظل الحاجة أساسية لإجراء إصلاح في هياكل الحكم العالمية. فبالنسبة إلى صانعي السياسات في أوروبا والولايات المتحدة، يُعتبر إشراك القوى الناشئة الطريقة الوحيدة التي تضمن بقاء عمل المؤسسات الدولية التقليدية بمجرد أن تفقد القوى التقليدية السيطرة. لقد بدأت للتو عملية صعبة تستوجب التكيف مع واقع جديد. في السنوات والعقود القادمة، سيتعين ادخال إصلاحات شاملة - في البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومجلس الأمن - إذا ما أريد لهذه المؤسسات أن تحافظ على شرعيتها في القرن الحادي والعشرين. في المحصلة، لا بد من أن يؤدي عدم التوافق بين التوزيع الفعلي للسلطة وتوزيع السلطة داخل المؤسسات إلى التوتر. وكما يصف كار الوضع في كتابه «أزمة العشرين عاماً: ١٩١٩ - ١٩٣٩»^٢، لقد فشل نظام فرساي بسبب الفجوة المتزايدة بين النظام الذي يمثله والتوزيع الفعلي للسلطة في القارة الأوروبية. إنها نتيجة جزئية لحالة عدم التطابق هذه، حيث يتعين على المؤسسات القائمة حالياً أن تزيد من تنافسها مع المؤسسات المماثلة التي تقودها الدول الصاعدة التي يمكن وصفها في المجمل على أنها نظام موازٍ أولي.

1. Zachary Karabell, "Our imperial disdain for the emerging world," *Reuters*, August 23, 2013, <http://blogs.reuters.com/edgy-optimist/2013/08/23/our-imperial-disdain-for-the-emerging-world/>

2. Twenty Years' Crisis: 1919-1939

بالإضافة إلى إصلاح المؤسسات الدولية، من الضروري تبني وجهة نظر تتناسب مع حقبة ما بعد الغرب، حيث تأخذ في الاعتبار وجهات نظر متباينة حول النظام العالمي. ولتقييم مدى تطور النظام العالمي في العقود المقبلة بشكل كافٍ، نحتاج إلى تجاوز النظرة العالمية المتمركزة حول الغرب. إنما ثمة عقبات إضافية، فلا تزال أدبيات العلاقات الدولية الغالبة تُصدر في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، في حين أن الأفكار التي تولد في أماكن أخرى غالبًا ما تكون إما غير متوفرة باللغة الإنكليزية، أو لا ترتقي إلى مستوى المعايير النظرية اللازمة للظهور في المجلات العلمية الرائدة في النشر في الكتب. صحيح أن بعض الصحف الصينية أو الهندية تقدم نظرة عالمية مشابهة لتلك التي نشرتها «فاينانشال تايمز» أو «نيويورك تايمز» أو «ذي إكونومست». ومع ذلك، لم تطرأ يومًا الحاجة لسماع موقف أولئك الذين يسعون إلى الأخذ في الاعتبار أشكال الاستثنائية والوسطية ليس فقط وفقًا لرؤية الولايات المتحدة الأميركية ولكن أيضًا الصين والهند والبرازيل وغيرها من الدول، إذ لا تولي الوكالة الغربية الأهمية نفسها كما في الماضي والحاضر والمستقبل.

الآثار المترتبة على صانعي السياسة

تشير الحجج الرئيسية الأربع التي يتم تنظيم هذا الكتاب حولها إلى سلسلة من الآثار المترتبة على صانعي السياسة.

❖ أولاً: إن نظرتنا إلى العالم المتمحورة حول الغرب تقودنا إلى التقليل من أهمية الدور الذي لعبه ليس فقط الأطراف غير الغربية في الماضي وتلعبه على الساحة السياسية الدولية المعاصرة فحسب، بل وأيضًا من أهمية الدور الملموس الذي من المحتمل أن تلعبه في المستقبل. يجادل هذا الكتاب بأن نظام ما بعد الحقبة الغربية لن يكون بالضرورة أكثر عنفًا من النظام العالمي الحالي.

على مستوى السياسة، يعني ذلك تقييم المؤسسات التي تقودها جهات فاعلة غير غربية مثل البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، و«البريكس»، ومنظمة شنغهاي للتعاون بشكل أكثر موضوعية، ويتساءل في المقام الأول عما إذا كانت قادرة على توفير المنافع العامة العالمية وتحسين

العلاقات بين أعضائها، بدلاً من التساؤل عما إذا كانت تشكل تهديداً على الهيمنة الأميركية. في حالة البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، فشلت الولايات المتحدة في اتخاذ هذا الموقف البراغماتي. ولا يمكن تفسير قرارها بمعارضة هذا البنك الذي تقوده الصين، وما تبعه من كارثة دبلوماسية، إلا من خلال مقارنة إما الربح أو الخسارة القصيرة النظر. لقد قاد ذلك صنّاع السياسة في واشنطن إلى المخاطرة بإطلاق حكم خاطئ حول قدرتهم على إقناع الدول في جميع أنحاء العالم - بريطانيا وألمانيا والبرازيل وكوريا الجنوبية واليابان وأستراليا - بعدم الانضمام إلى هذه المؤسسة الجديدة. ربما الأكثر إثارة للحيرة، يبقى قرارهم بتأطير تأسيس البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية واعتباره سبباً دبلوماسياً. لو أن الولايات المتحدة سعت إلى الدخول في عضوية هذا البنك في وقت مبكر، أو قررت فقط عدم التعليق على هذه المسألة، لما كان المراقبون حول العالم قد أولوا القدر نفسه من الاهتمام لهذه المؤسسة اليوم، أو ما كانوا ليفسروها على أنها نقطة حاسمة في الانتقال من الأحادية القطبية إلى التعددية القطبية. لقد جرى رسم الاستراتيجية التي تبنتها الولايات المتحدة حول هذا البنك على فرضية أن صعود الصين يحدث في الغالب في سياق التوتر المحتوم والصراع المحتمل. إن الإبقاء على استراتيجية تعديلية بشأن كل خطوة تخطوها القوى الناشئة هو أمر مضلل ومحدود. وما تأسيس البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية وبنك التنمية الجديد إلا تأكيد على استعداد القوى الناشئة غير الغربية على المساعدة في إصلاح نظام لم يعد يلبي الاحتياجات الحالية. وقد تسعى الصين إلى مراجعة الرعاية الغربية لهذا النظام، ولكن ليس بالضرورة مراجعة القواعد والمعايير الأساسية التي يقوم عليها.

من وجهة نظر تاريخية، تُمثّل نهاية الهيمنة الغربية أكثر بقليل من نهاية الانحراف الذي عرف تركّزاً كبيراً للثروة والقوة في جزء صغير نسبياً من الكرة الأرضية. من الطبيعي أن ينتهي هذا التركيز غير العادي - وبحسب البعض غير الطبيعي. وعلى الرغم من كل الصعوبات التي سيحدثها هذا التحول، فإن المزيد من الثروة والقوة الموزعة بالتساوي في جميع أنحاء العالم هي ظاهرة إيجابية ينبغي، من حيث المبدأ، ألا نخشاها بل أن نرحب بها.

ثانياً، لا ريب في أن الصعود الاقتصادي للدول الباقية، وخصوصاً الصين، سيسمح لها بتعزيز قدرتها العسكرية، وفي نهاية المطاف سيضعف من تأثيرها على الساحة الدولية وقوتها

الناعمة. وستكسب هذه الدول المزيد من الأصدقاء والحلفاء، تمامًا كما فعل الغرب في الماضي. بالطبع، لم يكن لدى الاتحاد السوفياتي سوى قوة ناعمة محدودة للغاية في الغرب، لكنه مع ذلك استطاع جذب أتباع له حول العالم يتمتعون بقدر كافٍ من القوة لإجبار الغرب على تبني سياسة قائمة كليًا على القوة الصلبة وليس الناعمة: لقد أظهرت التدخلات العسكرية الأميركية في أميركا الوسطى والهند الصينية وأفريقيا أن القوة الناعمة وحدها لم تكن قادرة على التأثير في الرأي العام العالمي، وعلى عكس الاعتقاد السائد، لم تقابل نهاية الحرب الباردة بالاحتفالات في دلهي وبكين وبرازيليا، ولكن بتردد ومخاوف من صعود الأحادية القطبية.

الصين ومؤثرات قوتها الناعمة

قد تكون القوة الناعمة الصينية محدودة للغاية في أوروبا والولايات المتحدة، لكن من الخطأ القول أن ذلك يأتي بمثابة الدليل الكافي على أن الإستراتيجية الصينية في مجال القوة الناعمة قد فشلت على مستوى العالم. إن المعالجة الموضوعية البحتة للدور الذي تلعبه الصين في أفريقيا تعني أيضًا التشكيك في بعض الخطاب حول ممارسات الغرب في القارة، التي لا تختلف غالبًا عن تلك التي تتبعها القوى الناشئة. وهذا يعني أيضًا إدراكًا صريحًا للواقع الذي يقول إن الصين تؤمن بالفعل قدرًا كبيرًا من المنافع العامة على الساحة العالمية، وتشجع على هذا الاتجاه. يجب الترحيب بالمزيد من المساهمات من جانب الصين والهند وجهات أخرى في جميع المجالات - حفظ السلام وعمليات مكافحة القرصنة والتغير المناخي والمساعدات التنموية وما إلى ذلك. في الواقع، سوف تضاعف القوى الصاعدة الأكثر تكاملًا من عدد المنصات التي توفر تنسيقًا مكثفًا، مما يقلل من مساحة سوء الفهم التي قد تؤدي إلى تعاونٍ ما دون المستوى أو حتى إلى الصراع. يعني ذلك أنه بات لزامًا على صانعي السياسة الغربيين دعوة القوى الناشئة علنًا إلى الانخراط، وكذلك توفير مساحة كافية داخل المؤسسات الموجودة حاليًا لتشملها حقًا. كما على صانعي السياسة في الصين والهند والبرازيل وغيرها من القوى الناشئة، على سبيل المقارنة، أن يتجرأوا أكثر ويطالبوا بدور البطولة عندما يتعلق الأمر بالمناقشة حول القواعد والمعايير العالمية.

البرازيل ومفهوم المسؤولية والحماية

من نواحٍ كثيرة، كانت مبادرة البرازيل لإطلاق مفهوم المسؤولية أثناء الحماية - وهي إضافة على المسؤولية للحماية نحو آلية أكثر شفافية لرصد التدخل الإنساني - ترمز إلى الاستراتيجية نفسها التي تطمح برازيليا إلى اتباعها: التحول إلى بانٍ للجسور، وإلى وسيط، وإلى ساعٍ وراء الإجماع من خلال قيادة الفكر. كان مشروع الحماية من الأسلحة النووية، على الرغم من عيوبه، اقتراحاً مبتكراً وبناءً لسد الفجوة بين حلف شمال الأطلسي التّوّاق للحرب والصين وروسيا اللتين كانتا تبالغان في مقاومتهما. وقد أشاد الأكاديميون في البرازيل والخارج بهذه المبادرة، إذ كانت أفضل مبادرة متعددة الأطراف تقدمها الإدارة البرازيلية.^١

ومع ذلك، بعد مرور عام على إطلاقها في تشرين الثاني من العام ٢٠١١، اعترف الدبلوماسيون في نيويورك بخيبة أملهم إزاء ما وصفه البعض بـ «تراجع البرازيل». لقد انتشر مفهوم المسؤولية للحماية فقط بسبب الجهود الدؤوبة التي بذلتها مجموعة صغيرة سعت للترويج له. ومن غير المرجح أن يكون لهذا المفهوم التأثير الطويل على النقاش في ظل غياب الراعي القوي والموثوق. وبغض النظر عما إذا كانت البرازيل قد انسحبت بقرار منها أو تحت تأثير ما، فإن هذه الخطوة قد أضرت بمصلحتها الوطنية: فالمحاولات المستقبلية للعمل على جدول أعمال قد تلاقى بالكثير من التردد بسبب عدم يقن الآخرين من استعداد البرازيل لمواجهة النقد الأولي (والعادي). من ناحية أخرى، ربما كانت مبادرة المسؤولية خلال الحماية مفيدة في تقديم لمحة عما تستطيع البرازيل تحقيقه على نطاق عالمي. فعلى الرغم من محدودية قوتها الصلب، إلا أنها تولت القيادة الدولية مؤقتاً في ظل نقاشٍ من المحتمل أن يشكّل صورة الشؤون الدولية في العقود قادمة.^٢

ثالثاً: بدلاً من مواجهة المؤسسات الموجودة أصلاً بصورة مباشرة، باتت القوى الناشئة (الصين بالدرجة الأولى) تبني في صمتٍ ما يسمى بالنظام الموازي الذي سيكتمل قبل كل شيء

1. Gareth Evans, "Responsibility While Protecting," *Project Syndicate*, January 27, 2012, <http://www.project-syndicate.org/commentary/responsibility-while-protecting>.

2. Oliver Stuenkel, Marcos Tourinho, and Sarah Brockmeier, "'Responsibility While Protecting': Reforming R2P Implementation," *Global Society* 30, no. 1 (2016), <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13600826.2015.1094452#>. Vmr3JUorIdU.

المؤسسات الدولية الحالية. بات هذا النظام قيد التنفيذ بالفعل، بما في ذلك مؤسسات مثل بنك التنمية الجديد بقيادة «البريكس» والبنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية (لتكملة البنك الدولي) ومجموعة التصنيف الائتماني العالمي (لتكملة موديز وأس آند بي S&P) وتشاينا يونيون باي (لتكملة ماستركارد وفيزا)، والبريكس (لتكملة مجموعة السبعة). لم تبرز هذه الهيكلية لأن الصين وغيرها من الدول تمتلك أفكارًا جديدةً حول كيفية مواجهة التحديات العالمية؛ بل على العكس، إنهم يؤسسون هذه الكيانات من أجل إظهار قوتهم، كما فعل الفاعلون الغربيون من قبل.

إن الآثار المترتبة على هذه السياسات باتت واضحة لدى جميع الأطراف. فكل من القوى الناشئة والجهات الفاعلة القديمة سوف تضاعف جهودها من أجل احتضان هذه المؤسسات الجديدة بالكامل بدلاً من انتقادها أو محاولة عزلها. إن ظهورها هو أمر طبيعي ولا مفر منه (وقد تسارع نموها بسبب المقاومة لإصلاح المؤسسات الموجودة)، ومعارضتها سيضعف الغرب. لقد تبنت بريطانيا العظمى مثل هذا الموقف بعيد النظر والبراغماتي، وأصبحت أول حكومة غربية كبرى تقدم بطلب للحصول على عضوية في البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، ويجب على واشنطن أن تحذو حذو بريطانيا. إن وقف الجهود الرامية إلى إقحام الصين وغيرها في المؤسسات الموجودة أصلاً، في رد فعلٍ على ريادة الأعمال المؤسسية في الصين، سيكون خطأً فادحاً، مما يحذر من عدد المنصات التي سيدير من خلالها صناع السياسة في الصين والغرب الثنائية القطبية غير المتماثلة في العقود المقبلة. لا ينبغي إساءة فهم دعم موقف بريطانيا العظمى تجاه البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية واعتباره دعوةً للحفاظ على الهدوء في القضايا التي تسعى الصين إلى تجنبها، مثل حقوق الإنسان. على العكس من ذلك، ينبغي على دول مثل كوريا الجنوبية وألمانيا وأستراليا أن تصر صراحةً على أن تتضمن قواعد الحكم في هذا البنك المعايير الواضحة حول حقوق الإنسان.

رابعاً: في إطار استراتيجيا التحوُّط، ستواصل القوى الناشئة - بقيادة الصين - الاستثمار في المؤسسات القائمة، واحتضان معظم عناصر «النظام الهرمي الليبرالي» الحالي، لكنها ستسعى إلى تغيير التسلسل الهرمي في هذا النظام للاستحصال على «امتيازات الهيمنة» التي لا تتمتع بها

حتى الآن سوى الولايات المتحدة. فإنشاء العدد الأكبر من المؤسسات المتمركزة في الصين سيسمح لها بأن تتبنى نمطاً خاصاً بها من التعددية التنافسية، فيتسنى لها الانتقاء والاختيار من بين الأطر المرنة وفقاً لمصالحها الوطنية - وبالتالي إضفاء الطابع المؤسسي شيئاً فشيئاً على الاستثنائية التي تتبناها وتعزيز استقلالها السياسي من خلال حصولها على الحصانة المتزايدة ضد التهديدات الغربية الهادفة إلى إقصائها.

ربما تكون هذه النقطة الأخيرة مؤلمة للغاية بالنسبة إلى صانعي السياسة الخارجية في الغرب، وقد تشكل بالفعل تحدياً مهماً يواجه المناورة الذي كانوا يستخدمونها في السابق، التي غالباً ما كانت تُستخدم لصالحهم عن طريق ممارسة الضغط على الدول الأصغر حجماً من وراء الكواليس أو عن طريق اختيار المنصة التي من المرجح أن تسمح للغرب بأن يتسلم الدفعة. لذلك، سيكون من الخطأ اتهام الدول الصاعدة غير الغربية بالسعي لاستخدام النظام المتعدد الأطراف لصالحها. ففي النهاية، ظل الغرب يفعل ذلك على مديعقود.

لقد استفاد بشكل كبير من قدرته على تصميم مشروع مشترك في عدة مجالات، وهو ما يتمثل في منظمات على شاكلة حلف شمال الأطلسي ومجموعة الدول السبع والاتحاد الأوروبي ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية. بالطريقة نفسها، واجهت مجموعات مثل البريكس أو منتدى الهند والبرازيل وجنوب أفريقيا أو قمة السبع وسبعين من الناحية التاريخية صعوبة كبيرة في صياغة مشروع مشترك، وثمة احتمال ضئيل أن تشهد السنوات المقبلة تحولاً جذرياً في هذا المجال، وهو الأمر الذي سيفسح المجال أمام الغرب للعب دور كبير مستقبلاً.

من منظور الصين، تتسم خطة إنشاء المؤسسات المستقلة بالذكاء والفهم التام، وسينقص هذا السيناريو الجديد من قدرة القوى الغربية على تحوير اللعبة لصالحها. وهي ستصبح، في المستقبل، قادرة على اختيار النظام الذي تراه الأمثل وسيسهل عليها اختياره، كما فعلت القوى الغربية في الماضي.

إن هذا السرد التاريخي الكلاسيكي المتمركز حول الغرب، كما يُظهره هذا التحليل، هو أحادي الجانب ويوجد فهماً للنظام العالمي لن يكون مفيداً لنا في سعيها لفهم الاتجاهات المعاصرة وإدراكها. يُبالغ هذا النظام في التشديد على دور الغرب في التاريخ العالمي، كما يبالغ

في تقدير أسباب نهوضه، وبالتالي يؤدي إلى فكرة خاطئة مفادها أن عملية الاستقطاب المتعددة الحالية هي بمثابة الخرق الرئيسي الذي سيؤدي حتماً إلى تغييرات جوهرية.

لقد دأبت القوى العظمى على طول التاريخ - من خلال تعقيد التحرك الاجتماعي العالمي - على تأسيس^١ وتعزيز تفوق عظمته وقوتها المؤقتة في المعايير الدولية. إن التبرير الأصلي - من خلال تقبل خطاب استثنائي^٢ - يستند على الدوام إلى الحفاظ على الهيمنة من أجل الحفاظ على الاستقرار الحاسم: وهو الاستدلال الذي يحظى حالياً بالقبول في العواصم الغربية. بيد أن الخوف من النظم ما بعد الغربي غير مبرر إلى حد ما؛ وذلك لأن النظام القديم والراهن أقل غربية مما يُتصور. فقد كان للقوى غير الغربية في الغالب سهم هام في إيجاد القوانين والمعايير العالمية، قبل أن يصبح للاعبين الغربيين مثل هذا الدور؛ حيث يمكن لبلدان مثل الهند والصين أن تعمل بشكل متزايد على قيادة ضهان البضائع العالمية العامة.

على الرغم من أن العبور إلى التعددية القطبية الحقيقية - بالنظر إلى ظرفية الإبراز والتظهير^٣ - يثير قلق الكثيرين لا من الناحية الاقتصادية فحسب، بل ومن الناحية العسكرية أيضاً، إلا أننا سنرى أن التعددية القطبية ما بعد الغربية أكثر ديمقراطية من جميع الأنظمة السابقة. إن هذا الموضوع يتيح إمكانية رفع مستوى الحوار الحر وبسط العلم والمعرفة، ويجعلنا الأقدر في مواجهة أكثر تأثيراً مع التحديات العالمية الجوهرية في القرن الحادي والعشرين.

1. Institutionalize

2. Exceptionalist

3. Agenda-setting

المصادر

1. Acharya, Amitav, *The End of American World Order*, 2014, Polity Press, Malden, USA , p50.
2. Armijo, Leslie and Roberts, Cynthia, "*The emerging powers and global governance: Why the BRICS matter*," in *Handbook of Emerging Economies*, ed. Robert E. Looney (New York: Routledge, 2014), 524.
3. Bagchi, Indrani, "*BRICS summit: Member nations criticize the West for financial mismanagement*," *The Times of India*, March 30, 2012, <http://timesofindia.indiatimes.com/india/BRICS-summit-Member-nations-criticizes-the-Westforfinancial-mismanagement/articleshow/12462502.cms>.
4. Betts, Richard K., "*Institutional imperialism*," *The National Interest*, May/June, 2011, <http://nationalinterest.org/bookreview/institutional-imperialism-5176>.
5. Castañeda, Jorge G., "*Not ready for prime time*," *Foreign Affairs* (September / October 2010), <https://www.foreignaffairs.com/articles/south-africa/2010-09-01/not-ready-prime-time>.
6. Evans, Gareth, "*Responsibility While Protecting*," *Project Syndicate*, January 27, 2012, <http://www.project-syndicate.org/commentary/responsibility-while-protecting>.
7. Ikenberry, G. John, *Liberal Leviathan*, The Origins, Crisis, and Transformation of the American World Order, 2011, PRINCETON UNIVERSITY PRESS Princeton and Oxford P7.
8. Karabell, Zachary, "*Our imperial disdain for the emerging world*," *Reuters*, August 23, 2013, <http://blogs.reuters.com/edgy-optimist/2013/08/23/our-imperial-disdain-forthe-emerging-world/>
9. Naím, Moisés, "*In the IMF succession battle, a stench of colonialism*," *The Washington Post*, May 20, 2011, https://www.washingtonpost.com/opinions/in-the-imf-successionbattle-a-stench-of-colonialism/2011/05/19/AF5e6n7G_story.html.
10. Patrick, Stewart, "*Irresponsible stakeholders?*" *Foreign Affairs* (November/December 2010), <https://www.foreignaffairs.com/articles/south-africa/2010-11-01/irresponsible-takeholders>.
11. Patrick, Stewart M., "*Present at the Creation, Beijing-style*," *The Internationalist*, March 20, 2015, <http://blogs.cfr.org/patrick/2015/03/20/present-at-the-creation-beijing-style/>.
12. Sammis, John F., "*Statement by John F. Sammis, Alternate Head of Delegation, on the*

- adoption of the outcome at the United Nations Conference on the World Financial and Economic Crisis and Its Impact on Development*,” United States Mission to the United Nations, June 26, 2009, <http://usun.state.gov/remarks/4335>.
13. Schweller, Randall L., “The problem of international order revisited: A review essay,” *International Security* 26, no. 1 (2011): 161-86, <http://www.mitpressjournals.org/doi/abs/10.1162/016228801753212886#.VhUJmflViko>.
 14. Stephen G. Brooks and William C. Wohlforth, 1971, *World Out of Balance: international relations and the challenge of American primacy*, Princeton University Press, p37.
 15. Stuenkel, Oliver, & Tourinho, Marcos (2014) Regulating intervention: Brazil and the responsibility to protect, *Conflict, Security & Development*, 14: 4, 379-402.
 16. Stuenkel, Oliver, Tourinho, Marcos, and Brockmeier, Sarah, “ ‘*Responsibility While Protecting*’: Reforming R2P Implementation,” *Global Society* 30, no. 1 (2016), <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13600826.2015.1094452#.Vmr3JUorIdU>.
 17. Sun, Yun, “*China’s 3 desires: More influence, more respect, and more space*,” *The National Interest*, September 21, 2015, <http://nationalinterest.org/blog/the-buzz/chinas-3-desires-more-influence-more-respect-more-space-13893>.
 18. Taylor, Matthew and Stuenkel, Oliver, “*Brazil on the global stage: Origins and consequences of Brazil’s challenge to the global liberal order*,” *Power, Ideas, and the Liberal International Order* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 1-16.
 19. “*The world calls time on western rules*,” *Financial Times*, August 1, 2014, <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/9205153a-196f-11e4-8730-00144feabdc0.Html#axzz3mOoa2FFg>.
 20. Wade, Robert, “*The art of power maintenance*,” *Challenge* 56, no. 1 (2014): 29.
 21. Walt, Stephen M., “*The end of the American era*,” *The National Interest*, November /December, 2011, <http://nationalinterest.org/article/the-end-the-american-era-6037>.
 22. Walt, Stephen M., “*The U.N. Security Council. What’s up with that*,” *Foreign Policy* (April 7, 2015), https://foreignpolicy.com/2015/04/07/the-u-n-security-council-whats-up-with-that/?wp_login_redirect=0.

الغرب والمسيحية^١

أحمد رضا مفتاح^٢

المقدمة

إن العالم الغربي من الناحية الجغرافية يشتمل على مختلف المناطق والشعوب والحكومات، وهي تنتشر في الغالب في أمريكا الشمالية وفي أوروبا الغربية وأستراليا. وتعدّ اليونان وروما القديمة مهد ظهور الحضارة الغربية. ففي المرحلة القديمة وفي عصر ظهور المسيحية كانت الهيمنة السياسية والاجتماعية في يد الرومان، وكانت الهيمنة اللغوية والثقافية بيد اليونانيين الإغريق. وبعد أن تحمّل الدين المسيحي ألواناً من العنت والعذاب في قرونه الأولى، تمّ الاعتراف به لاحقاً في القرن الرابع للميلاد؛ ليكون هو الدين الرسمي في الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية، وأدّى ذلك بدوره إلى زوال أديان الشرك بالتدريج، لتتحسّر كلياً فلا يبقى لها من وجود في اليونان وروما، وبعدها تمكنت المسيحية على طول التاريخ من أن تكون لنفسها تأثيراً كبيراً على الثقافة الغربية. كانت المسيحية والغرب من الارتباط الوثيق في العصور الوسطى بحيث باتت المسيحية تعرّف بوصفها الثقافة الغالبة في العالم الغربي. خضع الغرب في عصر النهضة وعصر التنوير لتأثير الإنسوية، وبالتدريج ترسّخت الأخلاقيات اللادينية في الثقافة الغربية^٣.

وقد سعينا في هذا المقال إلى رصد العلاقة والارتباط المتبادل ما بين الغرب والمسيحية ضمن

١. تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب

٣. لاتوشيه، سيرج، *غربي سايزي جهان* (غربنة العالم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرهاد مشتاق صفت، ص ٤٦

- ٥٢، انتشارات سمت، طهران، ١٣٧٩ هـ.ش.

الاتجاه التاريخي، وبالنظر إلى النماذج التاريخية سوف نبين تأثير المسيحية على العالم الغربي، وفي المقابل تأثر أو انفعال المسيحية بثقافة الغرب في عصر التنوير والمرحلة الحديثة.

المسيحية في المرحلة القديمة والعصور الوسطى

كان الغرب المعاصر في العصور الغربية خاضعاً لسلطة الإمبراطورية الرومانية. وقد عملت السلطات الرومانية - من خلال الاستفادة من الثقافة واللغة والفلسفة الإغريقية واليونانية - على إعداد الأرضية اللازمة لنشر المسيحية^١. كان المسيحيون الأوائل يعملون بمناسك دينهم السابق (ونعني بذلك الديانة اليهودية). ولكن بعد التبشير بالديانة المسيحية على يد بولس، قام بعض آباء الكنيسة بالدفاع عن المعتقدات المسيحية مستفيدين في ذلك من الفلسفة الإغريقية^٢. كان المسيحيون حتى عام ٣١٣ للميلاد يرزحون تحت وطأة التعذيب على يد حكام الإمبراطورية الرومانية. حتى اعترف قسطنطين - الذي كان يعتبر الديانة المسيحية عامل توحيد الإمبراطورية الرومانية - بالمسيحية بوصفها ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية. ثم قام أبناؤه من بعده بمواصلة الدفاع عن الكنيسة، ومنعوا من تقديم الأضاحي والمحرقات للأصنام، وفي عام ٣٩٢ للميلاد تم الإعلان عن حظر الوثنية وتجريمها^٣.

ومنذ عام ٥٠٠ للميلاد انتشرت المسيحية في جميع أرجاء أوروبا الغربية، وحتى عام ٥٩٠ للميلاد دخل حتى الغزاة من التوتون في المسيحية أيضاً. وفي هذه الفترة دخل الكثير من الوثنيين في الديانة المسيحية. وقد أدى هذا الأمر إلى تأثر المسيحية بهم. وبعد أن تولي البابا غريغوريوس الكبير - الذي كان يؤمن بمسؤولية الحاكم تجاه أرواح رعيته وأتباعه - كرسي البابوية سنة ٥٩٠ للميلاد، قام بتعميم فكرة السيادة والسلطة المسيحية^٤. وقام بتوسع رقعة

١. كرنز، آرل أي، *سركندشت مسيحت در طول تاريخ* (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٢٧ - ٣٠، انتشارات ايلام.

٢. المصدر أعلاه، ص ١١٢ - ١١٧.

٣. المصدر أعلاه، ص ١٣٧ - ١٣٨.

٤. براون، بيتر، *تاريخ بيدایش غرب مسيحي* (تاريخ ظهور الغرب المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين بازركاني گيلاني، ص ٢٠٣ - ٢١٠، نشر علم، طهران، ١٣٩٤ هـ.ش.

نشاطه نحو الشمال والغرب، ولا سيّما بريطانيا. وقد تمكن أوغسطين الراهب - مبعوث البابا غريغوريوس - من إقناع الملك كونت باعتراف المسيحية، وتبعاً له قام جميع سكان إنجلترا باعتراف الديانة المسيحية أيضاً. وفي عام ٦٦٣ للميلاد خضعت إنجلترا لسلطة الكنيسة^١. وبعد ما يقرب من قرن من وفاة البابا غريغوريوس كانت المسيحية قد انتشرت في جميع الأصقاع الشمالية من القارة الأوروبية^٢.

وبعد ظهور الإسلام وفتح فلسطين وسوريا ومصر وشمال أفريقيا، آلت الإمبراطورية الرومانية الشرقية إلى الضعف. وإثر ذلك قام ملوك الفرنجة بتأسيس إمبراطورية مسيحية جديدة. وفي عام ٧٥١ للميلاد قام بابا الروم بدعم بيبين نجل شارل مارله الذي كان بحاجة إلى الشرعية، وقام بمباركته. ومن حينها شاع بين الناس هذا التصور القائم على أن الملك لا تكون له الشرعية إلا من خلال الفيض الإلهي؛ أي أنه يستمد الشرعية للحكم من البابا. وقد تمكن النجل الأكبر لبيبين - وهو المعروف بشارلماني - من إيصال الفرنجة إلى ذروة الاقتدار. وفي عام ٨٠٠ تم تنويجه ملكاً على يد البابا ليون الثالث. وقام بإكراه الساكسونيين على اعتناق المسيحية بالقوة، وجعل القوانين المسيحية في المسائل الدينية بوصفها الدستور الرسمي لروما^٣. لقد كانت فترة حكمه الممتدة ما بين عام ٨٠٠ إلى ٨١٤ للميلاد هي فترة الازدهار الثقافي، وهي ذات الفترة التي تعرف بعصر النهضة الشارلمانية أو عصر النهضة الكارولنجية^٤.

وفي القرن الحادي عشر للميلاد قامت الكنيسة الكاثوليكية بتأسيس الحوزات العلمية على طريقة المسلمين لرفع النقص في مجال التعليم العام. وكانت غاية الكنيسة من وراء ذلك هي تطويع

-
١. كرنز، آرل أي، سرگندشت مسيحيت در طول تاريخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ١٨٨.
 ٢. براون، بيتر، تاريخ پیدایش غرب مسیحی (تاريخ ظهور الغرب المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين بازرگاني گیلاني، ص ٢١١، ١٣٩٤ هـ.ش.
 ٣. براون، بيتر، تاريخ پیدایش غرب مسیحی (تاريخ ظهور الغرب المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين بازرگاني گیلاني، ص ٣٦٨-٤٠٥، ١٣٩٠ هـ.ش.
 ٤. سمات، نينيان، تجربه ديني بشر (التجربة الدينية للبشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد محمد رضائي، وأبو الفضل المحمودي، ص ١٥٩، نشر سمت، المجلد الثاني، طهران، ١٣٩٣ هـ.ش.

الأفكار، وكان لها إشراف على النشاط التعليمي^١. وكان الرهبان بدورهم يعملون على نشر الأعمال التقليدية في الأدبيات المسيحية، ويترجمون المصادر والنصوص اليونانية إلى اللاتينية، ويؤلفون المناهج الدراسية^٢. وفي العصور الوسطى امتزجت الديانة المسيحية بالثقافة الغربية بشكل كامل وأصبحت شيئاً واحداً. وفي جميع العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر للميلاد، كانت الكنيسة تواصل الإمسك بمقاليد الأمور الثقافية والاقتصادية والتعليمية في الجامعات.

كانت الحياة السياسية للمسيحية الغربية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد تقع تحت تأثير الصراع بين البابا والإمبراطورية. وكانت نتيجة هذا الصراع زوال السلطة السياسية للإمبراطورية والافتقار الروحي للبابا. وفي نهايات العصور الوسطى تضاعفت السلطة الدينية والأخلاقية للمقام البابوي. حيث كان الآباء يعملون على استخدام وتوظيف جميع السبل المتاحة لهم من أجل الوصول إلى مآربهم الدنيوية. ومن هنا فقد ارتفعت الأصوات المعارضة للسلوك البابوي. وكانت هذه المعارضة تعود بجذورها إلى الجامعات والمدارس العليا، وظهور الطبقة المتوسطة في المدن، ومن بينها الشخصيات الأدبية والفلسفية المؤثرة^٣.

عصر النهضة

كان التحول السياسي الهام الذي طرأ على المسيحية الغربية خلال الفترة ما بين القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر للميلاد (١٣٠٣ - ١٥٦٣ م) يتلخص في انتقال السلطة وعائداتها من المنظومة البابوية وسائر المؤسسات التابعة للبابا (من قبيل الصوامع والبيع) إلى الحكومات الدنيوية والمحلية. وتحول نظام البابا من كونه مرجعية عالمية تقف على رأس صنع القرار السياسي الذي كان يعمل على توحيد المسيحية في الغرب، ليغدو مجرد إمارة محلية صغيرة في

١. ورجه، جاك، *دانشگاه ها در قرون وسطی* (الجامعات في العصور الوسطى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير

رضائي، ص ٤١، پژوهشكده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، طهران، ١٣٩٦ هـ.ش.

٢. براون، بيتر، *تاریخ پیدایش غرب مسیحی* (تاريخ ظهور الغرب المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين بازرگانی گیلانی، ص ١٩٩، ١٣٩٤ هـ.ش.

٣. كونغ، هانس، *تاریخ کلیسای کاتولیک* (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ١٧١، مركز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ١٣٨٤ هـ.ش.

العالم الغربي، وتضاءل موقعه الروحي بالتدريج^١. وقد تزامن أفول وانحسار المؤسسات الدينية في العصور الوسطى مع ظهور عصر النهضة^٢ في أوروبا^٣.

إن عصر النهضة الذي شهدته البلدان الأوروبية الهامة ما بين عامي ١٣٥٠ إلى ١٣٦٠ للميلاد، قد شكل حلقة الوصل للانتقال من العصور الوسطى إلى العالم الجديد. إن المراد من عصر النهضة هو تجديد الحياة الثقافية. إن عصر النهضة يرتبط بمرحلة من مراحل إيطاليا في القرن الرابع عشر للميلاد، حيث انصبَّ اهتمام روما في تلك الحقبة - بفعل الحصول على الكنوز التراثية القديمة والتقليدية - على الإبداع الأدبي والفني الخلاق.

إن هذا التجديد في الحياة الثقافية كان منصباً في شمال أوروبا على الكتاب المقدس في الغالب، وقد انصبَّ في جنوب أوروبا على دراسة الأدبيات واللغات اليونانية والرومية القديمة. يمكن اعتبار عصر النهضة مرحلة حلّت فيها الرؤية اللادينية والفردانية تجاه العالم محل الرؤية الدينية والجماعية. إن الرؤية الإلهية في العصور الوسطى - والتي كانت تنظر إلى جميع الأشياء من خلال الرؤية الإلهية، ويتم العمل على تقييم الأمور بواسطة المعيار الإلهي - تخلت عن رؤيتها لصالح الرؤية الإنسانية^٤. وبطبيعة الحال فإن الإنسانية في تلك المرحلة كانت إنسانية مسيحية؛ حيث كانت تحمل هواجس دينية أيضاً. لقد ازدهر عصر النهضة ضمن الإطار الاجتماعي للمسيحية. فلم يكن أكبر القساوسة - من أمثال برناردينو (من أهل سينا) - وحده في ذلك، بل كان حتى أكبر الإنسويين من أمثال نيكولاس وأراسموس الروترdami وتوماس مور بدورهم يحملون هواجس تتعلق بإحياء المسيحية ونوعاً من التدبّر العلماني أيضاً^٥.

١. توين بي، آرنولد، تاريخ تمدن، تحليلي از تاريخ جهان از آغاز تا عصر حاضر (تاريخ الحضارة: تحليل لتاريخ العالم منذ البداية إلى العصر الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آزند، ص ٦٠٠، انتشارات مولی، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

2. Renaissance

٣. باومر، لوفان فرانكلين، جريان های اصلي اندیشه غربي (التيارات الأصلية للتفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كاميز گوتن، ص ١٨٨، انتشارات حکمت، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٤. كرنز، آرل أي، سرگذشت مسيحيت در طول تاريخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٢٨٧.

٥. كونغ، هانس، تاريخ كليساى كاتوليک (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ١٧١، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

كما كان التأكيد في عصر النهضة يقوم على الجوانب العملية والملموسة لعالم الإنسان الروتيني، وليس المباحث الانتزاعية. إن الإنسويين من أمثال أراسموس كانوا يشجبون كل فلسفة لا ترتبط مباشرة بالأخلاقيات الإنسانية. لقد أدى حُسن الظن بالطبيعة الإنسانية بالإنسويين إلى إيلاء التربية والتعليم أهمية قصوى. ومن هنا فقد ألفوا الكثير من الكتب والمناهج الدراسية، وافتتحوا العديد من المدارس. وربما كان هذا الأمر من أكبر وأهم مساهماتهم الفكرية والعلمية. وفي هذه المرحلة فقد اللاهوت سيطرته على الفلسفة والفن والفكر السياسية والتاريخي^١. لقد أدى توظيف صناعة الطباعة في المسيحية الغربية خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر للميلاد إلى ازدهار الثقافة، التي انطلقت في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر للميلاد، وانتشرت حتى شملت عموم أصقاع المسيحية الغربية بحلول القرن السادس عشر للميلاد^٢.

وعلى كل حال فإن عصر النهضة قد ترك تأثيراً خالداً في أوروبا الشمالية والجنوبية. وإن دراسة الآثار الكلاسيكية قد عمل على تعزيز الرؤية اللادينية تجاه الحياة. لقد حلّ السلوك المستقل للإنسان في الاستمتاع بالحياة محل الحالة الروحية المتعبدة والمتواضعة للإنسان تجاه إطاعة المقامات الكنسية، وإن إشاعة السلوك اللاأخلاقي في المسائل السياسية التي تجلّت في كتاب الأمير لنيقولا ميكايلي، قد أدّت إلى تجاهل القيم والأصول الأخلاقية في حقل العلاقات الخارجية في بلدان إيطاليا وأوروبا الشمالية. ويمكن القول بشكل عام: إن تأثير عصر النهضة على السكان في أوروبا، كانت له جوانب إيجابية وأخرى سلبية. فقد أدّى عصر النهضة إلى زيادة وعي الإنسان وإدراكه لذاته والعالم المحيط به. فإن توجّه الإنسان إلى البيئة المحيطة به ودراساته العلمية والجغرافية، فتح أمامه عالماً جديداً. وقد بدأ الناطقون باللغة اللاتينية العمل على الاكتشافات الجغرافية^٣. حيث قام كولمبس باكتشاف النصف الغربي من الكرة الأرضية^٤.

١. باومر، لوفان فرانكلين، جريان هاى اصلي انديشه غربي (التيارات الأصلية للتفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كامباز گوتن، ص ١٨٩ - ١٩٥، ١٣٨٠ هـ ش.

٢. توين بي، آر نولد، تاريخ تمدن، تحليلی از تاریخ جهان از آغاز تا عصر حاضر (تاريخ الحضارة: تحليل لتاريخ العالم منذ البداية إلى العصر الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آژند، ص ١٣٦٦، ٥٩٣ هـ ش.

٣. كولمبس (١٤٤٥ - ١٥٠٦ م).

٤. كرنز، آرل أي، سرگذشت مسيحيت در طول تاريخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٢٩٣.

لقد كانت البلدان التي تدين بالكاثوليكية الرومية - وهي: البرتغال وفرنسا وإسبانيا - رائدة في مجال هذه الاكتشافات، بيد أن الشعوب البروتستانتية - ونعني بها إنجلترا وهولندا - سرعات ما تفوّقت عليها في مجال الاكتشافات والاستعمار الجغرافي. وقد اختص الإسبان والبرتغال بالاستيلاء على أمريكا الجنوبية، إلا أن الأجزاء العظمى من أمريكا الشمالية تحوّلت بعد نزاع طويل بين فرنسا وإنجلترا إلى العالم الأنجلو / ساكسوني. حيث قام السكان في شمال غرب أوروبا بتصدير الثقافة الأنجلوساكسونية والديانة البروتستانتية، حيث شكلت الثقافة الأمريكية والكندية^١. وبالإضافة إلى التغيير الجغرافي، فقد حدثت تغييرات أخرى في مجالات السياسة والاقتصاد والمجتمع والتفكير والدين أيضاً. وفي أوائل القرن السادس عشر للميلاد تحلّى التناعم والاتحاد الديني الذي كان سائداً في مرحلة العصور الوسطى عن مكانته لصالح التنوع المذهبي. حيث حصل انشقاق في الكنيسة الكاثوليكية العالمية في روما بما تنطوي عليه من سلسلة المراتب والطقوس والشعائر، وظهرت الكنائس الوطنية أو البروتستانتية الحرّة^٢.

حركة الإصلاح الديني

كان مارتن لوثر^٣ - مؤسس حركة الإصلاح الديني - في ردّة فعله على أداء الكنيسة الكاثوليكية، يحمل بعض الهواجس اللاهوتية، فأصدر لائحة تنطوي على خمسة وتسعين مادة، طالب فيها بإصلاح الكنيسة الكاثوليكية. لم يكن مارتن لوثر يهدف إلى تأسيس فرقة جديدة في الكنيسة؛ بيد أن العوامل والأسباب السياسية هي التي أدت إلى بلورة حركة الإصلاح الديني. ولو لا دعم الأمراء من أمثال لوثر وأنصاره مثل تسوينغلي وكالون، لما أمكن لحركة الإصلاح الديني أن تزدهر^٤.

هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأن الإصلاحات كانت عبارة عن ثورة من قبل الشعوب

١. المصدر أعلاه، ص ٣٠٠.

٢. المصدر أعلاه، ص ٣٠٢.

٣. مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦ م).

٤. توين بي، آرنولد، تاريخ تمدن، تحليلي از تاريخ جهان از آغاز تا عصر حاضر (تاريخ الحضارة: تحليل لتاريخ العالم منذ البداية إلى العصر الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آژند، ص ٦٠٠.

التيوتونيكية الشمالية ضد الشعوب اللاتينية التي كانت تعتبر نفسها وارثة للإمبراطورية الرومانية. فقد كان الحكام في هذه الدول الوطنية منزعين من سلطة البابا في بلدانهم. وقد كانت هذه السلطة مزيجاً من السلطة الدينية والدنيوية. وذلك لأن الكنيسة الرومية كانت تمتلك الكثير من الأراضي والمساحات في جميع أنحاء أوروبا، وإن امتلاك الكنيسة للأراضي كان يؤدي إلى تمزق سلطة الحكام^١.

وعندما دخل فيليب الرابع في فرنسا، وهنري السادس في إنجلترا، في نزاع مع البابا، فإنها بالإضافة إلى كونها ملكين مقتدرين، فقد حظيا بدعم الأتباع ومن بينهم رجال الدين المحليين أيضاً. وقد ترتبت على الثورة الدينية البروتستانتية عدّة ثورات سياسية. لقد عملت هذه الثورة على تقوية استقلال دول الملوك المحلية ودول المدن الألمانية، ولكنها لم تكن تنطوي على أي ثورة اجتماعية. لقد كان لوثر متفقاً في الرأي مع الحكومات والسلطات الدنيوية. وقد أصدر في عام ١٥٢٥ م بياناً لصالح الأمراء والحكام ضدّ الفلاحين^٢.

لقد كان الإصلاحيون يسعون إلى إصلاح الكنيسة والشعب، إلا أنهم - وخلافاً لغايتهم - عملوا على إضعاف نسيج الدين المنظم. فإنهم من خلال هجومهم على سلسلة المراتب الروحية، قد أسهموا بشكل مباشر في بلورة التفكير الغربي الحديث. لقد قدّم الإصلاحيون دعماً للفردانية، على الرغم من أن أياً منهم لم يكن فردانياً بالمفهوم المعاصر للعلمانية، كما أنهم ساعدوا على القومية، رغم طموحهم إلى تحقيق الاتحاد المسيحي، وساعدوا الديمقراطية، رغم ندرة الديمقراطيين في صفوفهم، وقدّموا الدعم للروح الرأسمالية، على الرغم من سوء ظنهم بالرأسمالية. لا شك في أنهم قد ساعدوا على توجيه المجتمع نحو اللادينية، رغم أن قصدهم كان يهدف إلى العكس من ذلك تماماً^٣.

كما كان هناك تأثير كبير لحركة الإصلاح الديني من الناحية السياسية أيضاً. إن الحركة

-
١. كرنز، آرل أي، *سركذشت مسيحيت در طول تاريخ* (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٣٠٧.
 ٢. توين بي، آرنولد، *تاريخ تمدن، تحليلي از تاريخ جهان از آغاز تا عصر حاضر* (تاريخ الحضارة: تحليل لتاريخ العالم منذ البداية إلى العصر الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آژند، ص ٦٠٠.
 ٣. باومر، لوفان فرانكلين، *جريان های اصلي اندیشه غربي* (التيارات الأصلية للتفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كامبيز گوتن، ص ٢٩٧ - ٣٠٤.

البروتستانتية لم تكن في حد ذاتها حركة سياسية، بيد أن الإصلاحيين كانت لهم إبداعات في حقل إدارة شؤون الكنيسة، وقد تمخض هذا الأمر عن نتائج سياسية هامة. وفي المجموع فقد شكلت حركة الإصلاح الديني جداراً عازلاً بين النزعة السلطوية والرغبة الجمهورية. وكان منطقهم اللاهوتي يصب في نهاية المطاف لصالح الحكام والأمراء^١.

لقد كان لوثر يذهب إلى الاعتقاد بأن الكنيسة يجب أن لا تتدخل في الأمور السياسية، في حين كان كالون - في شأن العلاقة بالدين والدولة، رغم عدم ادعائه الحكم - يدعو إلى إدارة مدينة جنوا على أساس المعايير الكنسية. كان رجال الدين والحكومات البروتستانتية والكاثوليكية في القرن السادس عشر للميلاد، يذهبون إلى الاعتقاد بأن تعيين مذهب أتباع الدول والحكومات من الحقوق الخاصة بهم. وكان يتعين على المعارضين أن يهاجروا أو يواجهوا خطر الموت المحتوم^٢.

لقد وضعت معاهدة السلام لآغسبورغ المنعقد في عام ١٥٥٥ للميلاد حداً لحرب الإمبراطور على البروتستانت الألمان، وأصبح المذهب اللوثيري في ألمانيا مساوياً للمذهب الكاثوليكي. كما انتشر المذهب اللوثيري في البلدان الإسكندنافية - ومن بينها: النرويج، والدنمارك، والسويد، وفنلندا، وإسكتلندا - أيضاً^٣. وأما سويسرا - التي كانت تعد جزءاً من الإمبراطورية الرومانية المقدسة - فقد أخذت تُعدّ في عصر الإصلاحات من أكثر البلدان الأوروبية تحراً. حيث كانت كل حكومة محلية في هذا البلد حرة في اختيار الدين الذي تريده. لقد تمّ اختيار الإصلاحات من قبل السكان بشكل ديمقراطي، وتبلورت ثلاثة أنواع من الإلهيات الإصلاحية، وهي: (التسوينغلية، والكالونية، والأنابتيستية). كما انتشرت الحركة الأنابتيستية في هولندا أيضاً^٤.

لقد أدت الحروب الدينية في الغرب منذ عام ١٥٣٤ إلى عام ١٦٤٨ للميلاد - ولا سيّما الحروب

١. المصدر أعلاه، ص ٣٠٥.

٢. توين بي، آر نولد، تاريخ تمدن، تحليلي از تاريخ جهان از آغاز تا عصر حاضر (تاريخ الحضارة: تحليل لتاريخ العالم منذ البداية إلى العصر الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آزند، ص ٦٠٠ - ٦٠٣.

٣. كرنز، آرل أي، سرگذشت مسيحيت در طول تاريخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٣٢٦ - ٣٣١.

٤. توين بي، آر نولد، تاريخ تمدن، تحليلي از تاريخ جهان از آغاز تا عصر حاضر (تاريخ الحضارة: تحليل لتاريخ العالم منذ البداية إلى العصر الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آزند، ص ٦٤٤.

التي استمرت على مدى ثلاثة عقود (من عام ١٦١٨ إلى عام ١٦٤٨ للميلاد) - إلى تفريغ المسيحية من الاعتبار. لقد كانت أهداف الملوك وغاياتهم سياسية، ولكنهم كانوا يصفون عليها غطاء مسيحياً. وفي ردّة الفعل على العنف المذهبي والديني في الغرب، كان كتاب جون لوك بعنوان رسالة في باب التسامح من الآثار الملحوظة في حقل التسامح الديني في الغرب.

لقد أدى الإصلاح البروتستانتي في إنجلترا إلى ظهور المذهب الإنجليكاني. لم يكن لهذا النوع من الإصلاحات قائداً كنسياً بارزاً مثل مارتن لوثر وكالون، بل كان حاكم البلاد هو المسيطر عليها. وهو الحاكم الذي تحوّل إلى رأس الكنيسة الوطنية. فقد كانت الأراضي الإنجليزية الواسعة والتابعة للكنيسة الرومية، والضرائب التي كانت تُجَبَّى إلى البابا، والتي كانت تجذب أموالاً طائلة من إنجلترا إلى روما، والمحاكم الكنسية التي تنافس المحاكم الحكومية، قد دفعت بملك إنجلترا وأتباعه إلى فصل الكنيسة الإنجليزية عن الكنيسة الرومية. وبطبيعة الحال فإن السبب المباشر لظهور الإصلاحات في إنجلترا كان يعود إلى رغبة ملك إنجلترا بطلاق زوجته التي لم تنجب له بنين، ومخالفة الكنيسة الكاثوليكية لهذا القرار. فقام ملك إنجلترا بدعم من البرلمان بفصل الكنيسة الإنجليزية عن الكنيسة الرومية، وأجبر رجال الدين الإنجليز على إصدار الحكم بجواز الطلاق. إن الكنيسة الإنجليزية على الرغم من انفصالها عن المنظومة البابوية، ولكنها من الناحية اللاهوتية كانت تؤمن بذات الأصول الاعتقادية للكنيسة الرومية. كان الملك يقف على رأس الكنيسة الإنجليزية، وتم إيقاف الضرائب التي كانت تدفع إلى روما سنوياً، وصار يتعيّن على المواطنين أن يُقسموا على عدم الدينونة لمرجعية البابا. وتم إغلاق الكثير من الأديرة، ونقل أموالها إلى الملك^١.

إن انتشار المسيحية كان مرتبطاً بشكل وثيق مع اتساع الامبريالية. فقد قامت البرتغال وإسبانيا وفرنسا - (حيث تعتنق هذه البلدان المسيحية الكاثوليكية) - باستعمار أمريكا اللاتينية وكندا وآسيا وأفريقيا، وقامت بريطانيا (البروتستانتية) بالسيطرة على ثلاث عشرة مستعمرة بالإضافة إلى الهند، كما سيطر الهولنديون البروتستانت على أندونيسيا. قام البابا ألكسندر

١. كرنز، آرل أي، سرگشت مسیحیت در طول تاریخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٣٦٥ - ٣٧١.

السادس بتقسيم أمريكا اللاتينية بين البرتغال وإسبانيا، ووهب البرازيل إلى البرتغال. فاعتنقت أمريكا المركزية والجنوبية الديانة الكاثوليكية على يد الإسبان والبرتغال، كما اعتنقت كندا الكاثوليكية على يد الفرنسيين. ولا تزال الكاثوليكية هي السائدة في هذه الأصقاع. كانت الإمبريالية الإسبانية والبرتغالية والفرنسية تمضي قدماً بالتوازي مع الإمبريالية السياسية. وكان للجزويت السهم الأوفر في جميع النشاطات التبشيرية^١.

وعلى كل حال فإن حركة الإصلاح الديني كانت تعني وضع حدّ لسلطة الكنيسة الكاثوليكية على البلدان الأوروبية. فكانت الكنائس الكاثوليكية تتخلى عن مواقعها لمجموعة من الكنائس البروتستانتية الحكومية في البلدان التي انتصرت فيها البروتستانتية. وسيطر اللوثريون على المسرح الديني في ألمانيا والبلدان الإسكندنافية، وكان للمذهب الكالوني أتباع في كل من سويسرا وإسكتلندا وهولندا وفرنسا وبوهيميا وهنغاريا. وقام الإنجليز بتأسيس الكنيسة الإنجيليكانية. وأما الأنابستيون أو الراديكاليون فلم تكن لديهم كنيسة حكومية، ولكنهم كانوا يتمتعون بالسلطة والقوة على نحو خاص في هولندا وشمال ألمانيا وسويسرا. فقد كان هؤلاء يعارضون سلطة البابا، ويطالبون بكنائس متحررة عن سلطة البابا، ومنفصلة عن الدولة^٢. لقد كان تأكيد حركة الإصلاح الديني على المرجعية الغائية للكتاب المقدس يعني فرض مرجعية الكنيسة. وإن السماح بالرجوع إلى الكتاب المقدس أدى إلى الشعور بالحاجة إلى الدراسة العامة. وقد بذل الإصلاحيون اهتماماً كبيراً بتأسيس المدارس والجامعات. كما ساهمت الإصلاحات في ازدهار العلوم التجريبية أيضاً. وبالإضافة إلى ذلك فقد أدى التأكيد على المساواة بين رجال الدين وعامة الناس إلى التأكيد على المساواة السياسية أيضاً، وأدى ذلك في نهاية المطاف إلى ظهور الديمقراطية في عصر الكنيسة والدولة، وحصل الناس العاديون على سهم أكبر في إدارة الكنيسة. كما فتحت الإصلاحات الطريق أمام الرأسمالية أيضاً؛ وذلك إذ قام أكثر الإصلاحيين بالسماح للممارسات الربوية التي كانت ممنوعة في مرحلة العصور

١. المصدر أعلاه، ص ٣٨٨-٣٨٩.

٢. المصدر أعلاه، ص ٣٩٨-٣٩٩.

الوسطى^١.

يذهب ماكس فيبر - في كتابه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية - إلى الاعتقاد بأن الأخلاق البروتستانتية قد لعبت دوراً هاماً في إشاعة الروح الرأسمالية. وبطبيعة الحال، لم يكن مراده من الرأسمالية هو الجشع والطمع، وإنما المراد هو القول بأن مهمة التاجر تتلخص في الكدح والعمل المضني من أجل زيادة رأس المال، وليس هو الدعة واللهو والاسترخاء وتوفير الراحة والمتعة للجسد. يرى فيبر أن هذه الناحية الأخلاقية في الديانة البروتستانتية التي كانت تشجّع على العمل في قبال حياة التزهّد والمكث في الصوامع، قد ساعدت على زيادة الثروات وتنظيم التجارة^٢.

عصر التنوير

كانت الكنيسة في العصور الوسطى من أقوى المؤسسات في الغرب. ثم عمل عصر النهضة والإصلاح الديني - من خلال تشكيكه في جدوائية المرجعية الدينية للكنيسة الكاثوليكية ووضع الكثير من علامات الاستفهام عليها - على تمهيد الطريق للعلماء التجريبيين، وخلق الأرضية المناسبة للثورة العلمية. وحيث كان العلماء التجريبيون بصدد الحصول على فهم المزيد بشأن العالم وعجائبه، فقد أنكروا بعض المعتقدات القديمة. وقد أحدثت اكتشافات كوبرنيك (١٤٧٣ - ١٥٤٣ م)، وغاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢ م) تغييراً في المعتقدات القديمة بشأن النظام الكوني، الأمر الذي أحدث زلزالاً في العلم وفي مركزية الإنسان فيه. دافع غاليليو عن نظرية كوبرنيك في القول بدوران الأرض حول الشمس، بيد أن الكنيسة الكاثوليكية حكمت عليه بالزندقة وأجبرته على إنكار اكتشافاته العلمية^٣.

وبالإضافة إلى ازدهار علم النجوم والفلك حيث قضى الفلكيون على جهل البشر بشأن

١. المصدر أعلاه، ص ٤٠٠.

٢. باومر، لوفان فرانكلين، جريان *هاى اصلي انديشه غربي* (التيارات الأصلية للتفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كامبيز گوتن، ص ٣٠٨، ١٣٨٠ هـ ش.

٣. فيفر، ميري جوي، *درآمدی بر مسیحیت* (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢١٢، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ١٣٨١ هـ ش.

السماء، اتسعت دائرة الاستفادة من العلم في مختلف المجالات. كما وضع إسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) العالم - من خلال اكتشافاته الفيزيائية والرياضية - على أعتاب التجدد. وقام الملاحون عبر استخدام البوصلات في البحار باكتشاف المناطق المجهولة. وأدت جهود علماء الكيمياء في إطار الحصول على الذهب إلى ظهور علم الكيمياء. وانحسرت الأساطير بشأن الحيوانات ليحلّ علم الأحياء محلها. وبالإضافة إلى ذلك تطوّر علم الطب والكهرباء وما إلى ذلك. وبالتوازي مع تقدم العلم، كانت مخاوف الناس تزول وتزداد ثقتهم بإمكانياتهم وقدراتهم الذاتية. وأدت هذه الثقة بالتدريج إلى النزعة الإنسوية^١.

لقد أثبتت الاكتشافات الناشئة من الثورة العلمية أن العالم ليس ملغزاً أو مطلّساً، بل يمكن السيطرة عليه بواسطة الإنسان وإبداعاته العلمية. وقد أدّى هذا الأمر إلى حدوث تغيير جوهري في طريقة نظرة العلماء إلى السماوات والأرض. وبالإضافة إلى الثورات العلمية شهدت هذه المرحلة حدوث ثورات فلسفية أيضاً. حيث وضع فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) منهجاً علمياً يقوم على المشاهدة التجريبية والشك المنظم. وعمد رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) الذي يدعى بأب الفلسفة الحديثة - على خلاف الفاسفة المتقدين عليه من الذين ينطلقون بأجمعهم من اليقين - إلى الانطلاق من الشك^٢.

إن الثورات التي حدثت في العلم والفلسفة أدت إلى ظهور عصر التنوير في القرن السابع عشر والتاسع عشر للميلاد، وأكدت في ذاتها على ازدهار العقل في قبال الخرافات. ومن هنا فقد حازت هذه المرحلة على لقب «عصر العقل»^٣. وقد أحدث التنوير تغييراً جذرياً في الرؤية الكونية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، ومهّدت الطريق أمام التفكير الحديث. وفي هذه المرحلة ارتقت منزلة الإنسان وظهرت الإنثروبولوجيا المتفائلة. وفي هذه العصر كانت كمية المقدرات العقلانية

١. فيروزي، جواد، *بيدائش/الاهيات نوين در مسيحيت* (ظهور اللاهوت الحديث في المسيحية)، ص ٩٨، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. فيفر، ميري جوي، *درآمدی بر مسیحیت* (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢١٢، ١٣٨١ هـ ش.

والأخلاقية التي نُسبت إلى الإنسان تفوق اللاهوت التقليدي بشقيه الكاثوليكي والبروتستانتي. وقام الادعاء على أن العقل البشري يستطيع اكتشاف القانون الطبيعي للأخلاق. وفي هذه المرحلة تمت دعوة الآراء والأفكار التقليدية إلى المنازلة. ولم تتأثر مساحة في هذه المرحلة كما تأثرت مساحة الدين. وكان من بين الخصائص الأصلية لعصر العقل والتنوير هو استقلال الثقافة عن سلطة الكنيسة. ومن الجدير ذكره - بطبيعة الحال - أن التأكيد على منزلة العلم في عصر التنوير قد ترتبت عليه تداعيات سلبية أيضاً. من ذلك أن العلم الجديد لعصر التنوير كان ينظر إلى العالم بوصفه مأكنة عظيمة، وأن الناس ليسوا سوى جزء صغير في هذه المأكنة العظمى، وبذلك فقد الإنسان مكانته ومنزلته الخاصة التي كان يتمتع بها بوصفه متربعا في قلب الكون بوصفه من أشرف المخلوقات^١. وعلى كل حال فقد شكّلت حركة التنوير بداية مرحلة زاخرة بالتشكيك والتزلزل بالنسبة إلى المسيحية في غرب القارة الأوروبية وأمريكا الشمالية^٢.

وفي القرن الثامن عشر للميلاد - وعلى الرغم من ظهور التشكيك - واصل التمسك الديني والتدين العام حضوره بشكل قوي. وفي هذا القرن كانت الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية في الأساس مؤسسات محافظة. وكانت الكنائس المحلية في البلدان الكاثوليكية والبروتستانتية في قلب التدين. فكانت بالإضافة إلى تطبيق الشعائر العبادية، تتكفل بالمهام المتعلقة بالولادات والزواج وطقوس الجنائز، والإحسان إلى الفقراء، وتعليم الأطفال وتربيتهم. وفي هذا القرن ازدهرت الكنائس البروتستانتية الحكومية في جميع أنحاء أوروبا. وازدهرت الكنائس اللوثرية في الدول الإسكندنافية وشمال ألمانيا، والكنيسة الإنجليكانية في إنجلترا، والكالونية (الكنيسة المستصلحة) في إسكتلندا والولايات المتحدة الأمريكية وبعض أجزاء سويسرا والحكومات الألمانية. كما كان هناك وجود للأقليات البروتستانتية في سائر البلدان الأوروبية أيضاً.

١. غرنز، استانلي جي؛ السون، روجر أي، *اللاهوت المسيحي در قرن بيستم* (اللاهوت المسيحي في القرن العشرين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: روبرت آسريان وميشل آقا ماليان، ص ٨-١٦، كتاب روشن، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.

٢. مك غراث، أليستر، *درسنامه الالهيات مسيحي* (دروس في اللاهوت المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، ص ١٥٠، دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ١٣٩٢ هـ ش.

وفي عام ١٧٠٠ م كانت الكنيسة الكاثوليكية ذات سلطة في البلدان الأوروبية الكاثوليكية، ومن بينها: إسبانيا والبرتغال وفرنسا وإيطاليا وبولندا وأجزاء كبيرة من ألمانيا. وفي القرن الثامن عشر للميلاد كان هناك الكثير من الحكومات الكاثوليكية التي تسعى إلى الحصول على المزيد من السلطة على الكنائس في بلدانهم^١.

لم تكن الأقليات الكاثوليكية في البلدان البروتستانتية، والأقليات البروتستانتية في البلدان الكاثوليكية تتمتع بحقوق المواطنة والحقوق السياسية بشكل كامل، ومع ذلك كان المسار إلى حدّ ما يقوم على أساس الإدارة الدينية. ومع نهاية القرن السابع عشر للميلاد عمدت إنجلترا إلى خفض القوانين المُسرّعة ضد البروتستانت أو تمّ رفعها وإلغاؤها بالكامل. وأبدى جوزيف الثاني في النمسا ميلاً إلى دعوة الفلاسفة إلى الإدارة الدينية. وتمّ الاعتراف رسمياً بالممارسات الكاثوليكية العامة. وكان اللوثريون والكالونيون والأورثودوكس اليونانيون يتمتعون بحق العبادة. وكان يحق لغير الكاثوليك أن يشتروا البيوت، ويحق لهم العبادة والحصول على فرص في الدراسة الأكاديمية وتولي المناصب العامة^٢.

وقد عمد جوتفريد فون هام لسنغ^٣ إلى تصوير حلم الصلح والسلام بين الأديان بوصفه مقدمة لحلول السلام بين البشر. وتمّت المصادقة على مواجهة جميع أنواع الطائفية. وبدلاً من احتكار الحق لطائفة بعينها دون أخرى، كان يجب أن يقوم هناك نوع من التسامح بين مختلف الفرق المسيحية وحتى بين الأديان الأخرى. وتمّ وضع الحرية الفكرية والعمل بالدين على رأس جدول الحقوق الإنسانية^٤.

المسيحية في العالم الحديث

لقد كان الانفصال والطلاق بين الكنيسة والدولة - الذي يعدّ من أبرز سمات العالم الحديث - مديناً في

1. See: Spielvogel, Jackson J. (1994), *Western civilization*, west Publishing company. P. 623.

2. See: Ibid, p. 625.

3. Gotthold Ephraim Lessing

٤. كونغ، هانس، *تاريخ كنيسة كاثوليك* (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢١٧، ١٣٨٤ هـ ش.

تحققه إلى مجموعة من الفلسفات السياسية والحركات الثورية في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد، ولا سيما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية الكبرى. وقد أدى هذا الطلاق بالكنيسة إلى عدم الاستقرار، حيث كان يمكن للمسيحيين في هذا العالم الجديد - حيث الدين الرسمي ليس إلزامياً - أن يختاروا عدم التدين أصلاً. أي أن مسار العلمانية^١ - بمعنى تغيير الرؤية الكونية من اللاهوتية إلى الإنسوية - كان في طريقه ليصبح هو المسار الشامل بالتدريج. وكانت النتائج السياسية لهذا النمط من التفكير تؤدي إلى بلورة الحديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والازدهار والتطور. وبطبيعة الحال فإن مسار العلمنة لم يحدث دون مقاومة من قبل الأفراد والمؤسسات الدينية. وعلى كل حال فقد انفصلت الفنون عن متعلقاتها الدينية الأصلية مع حلول القرن الثامن عشر للميلاد تقريباً. واتجهت الموسيقى والرسم والنحت إلى النماذج الإنسانية، وكان المفكرون في الغالب يتحدثون عن المثاليات الأخلاقية أكثر من حديثهم عن الأسرار الدينية^٢.

لقد وجهت الثورة الفرنسية لكملة مفاجئة وقوية إلى الكنائس الكاثوليكية. حيث كانت شعارات الحرية والمساواة تتحدث عن رؤية جديدة، وفقدت الكنيسة سلطتها، وقام البرلمان الوطني سنة ١٧٨٩ م بمصادر جميع ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية الرومية والتي كانت تقدر بخمس ثروة البلاد تقريباً^٣. وبذلك فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية من أكبر ضحايا الثورة الوطنية. حيث حلت قائمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان محل الاعتقادات المسيحية، وحلت القوانين الحكومية محل القوانين الكنسية، ورفع العلم الفرنسي بدلاً من الصليب، وأخذ المعلمون يمارسون التدريس بدلاً من القساوسة، واستبدل تقديس رجال الدين باحترام الأبطال القوميين والشخصيات الوطنية، وتم عزف النشيد الوطني الفرنسي بدلاً من الترانيم المسيحية، وحلت الأخلاق التنويرية والقيم البرجوازية والتلاحم الاجتماعي محل الأخلاق المسيحية^٤.

1. Secularization

٢. فيفر، ميري جوي، *درآمدی بر مسیحیت* (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢٤٠-٢٤٦، ١٣٨١ هـ ش.

٣. المصدر أعلاه، ص ٢٤٧.

٤. كونگ، هانس، *تاریخ کلیسای کاتولیک* (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢٢١، ١٣٨٤ هـ ش.

وكانت ردّة فعل الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية تجاه الحداثة مختلفة. حيث قامت الكنيسة الكاثوليكية في بداية الأمر بمقاومة الحداثة. فقد أصدر البابا بيوس التاسع سنة ١٨٦٤ م وثيقة تحت عنوان «جدول الأخطاء»^١ وكانت هذه الوثيقة تشتمل على ثمانية أخطاء تميّز المرحلة الجديدة، وأمر الكاثوليكين بالحذر منها واجتنابها، وهي عبارة عن: النزعة الطبيعية والمادية، والقومية، والشيوعية، وتداعيات التحقيقات الجديدة المرتبطة بالكتاب المقدّس، والبرامج السياسية من قبيل فصل الكنيسة عن الدولة، وحرية الدين، وحتى القول بأن على الكنيسة الكاثوليكية أن تتناغم مع العالم الجديد. وعلى كل حال فقد كان التفكير الليبرالي محظوراً في الكنيسة الكاثوليكية، وتم طرد دعاة التهاهي والتناغم مع العالم الحديث من الكنيسة. وأما في الكنيسة البروتستانتية؛ فحيث لم تكن هناك مرجعية موحّدة، فقد أدّت ردود الأفعال المختلفة في الكنيسة البروتستانتية تجاه الحداثة إلى حدوث انشقاقات وتصدّعات في هيكلها. وكان الليبراليون البروتستانت - في البحث عن القيم الحديثة - يميلون إلى تقبّل التحديّ المفروض من قبل الحركة التنويرية، في حين كان المحافظون يسعون إلى إحياء القيم التقليدية، وقاوموا فكرة التجديد والحداثة^٢.

وعلى كل حال فقد تجلّى التخلي عن المسيحية في الحكومات المنحرّة والليبرالية في أوروبا الغربية - ولا سيّما في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد - على نحو أوضح. فقد شهدت الكنائس الأصلية تراجعاً مستمراً في عدد الأفراد ومستوى التأثير، وانخفض مستوى الحضور في هذه الكنائس إلى حدّ كبير^٣. بيد أن هذا بطبيعة الحال لا يعني أن الدين قد فقد مقاومته في مواجهة الحداثة والصمود أمام زحفها. فقد أقرّ علماء الاجتماع - الذين تصوّروا أن الدين في طريقه إلى الأفوال والزوال - بخطأ توقعاتهم. وقال بيتر بيرغر في هذا الشأن: إن القول بأننا

1. Syllabus of Errors

٢. فيفر، ميري جوي، *درآمدی بر مسیحیت* (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢٤٨، ١٣٨١ هـ ش.

٣. والز، اندرو، *مسیحیت در جهان/مروژ* (المسيحية في العالم المعاصر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد رضا مفتاح وحيد بخشنده، ص ٦٨، انتشارات دانشگاه ادیان، ط ٢، قم، ١٣٨٩ هـ ش.

نعيش في عالم علماني إنها هو من خطأ القول. فلا يزال العالم المعاصر محتفظاً بما كان عليه من القوة الدينية الدائمة^١. ويرى علماء الاجتماع أن التضاد الجوهرى بين الدين والحداثة قد زال. وإن الدين والحداثة يشهدان حالة من التعايش الحقيقي. فلم يضمحل الأمر الديني في الحداثة أبداً، وإنما تقبل بعض التغييرات بفعل احتكاكه بالحداثة. ويبدو أن الدين في البلدان الكاثوليكية كان أكثر صموداً، وإن التمسك بالشعائر الدينية في البلدان الكاثوليكية كان أكثر دواماً منه في البلدان البروتستانتية. وإن كان الشباب المعاصر بالقياس إلى الأجيال السابقة أقل تأثراً بالكاثوليكية على نحو ملحوظ^٢.

وعلى كل حال يمكن القول إن العالم الغربي والعالم المسيحي - اللذين كانا يُعدّان في المراحل المتقدمة شيئاً واحداً - لم يعودا كذلك. إن أسباب زوال المسيحية في البلدان الغربية التي تمّ رصدتها وتحديدها من قبل المحققين الإنجليز والكنديين والكثير من البلدان الأخرى، كانت على شاكلة واحدة. وهي تشمل موارد من قبيل: ضعف المعتقدات الدينية، وانخفاض مستوى الالتزام والتقيد بالتعاليم والقوانين الكنسية بين المسيحيين، والارتفاع المطرد لعدد الملحدين وغير المسيحيين، وزوال تأثير المسيحية على الأخلاقيات والسياسة والقانون.

إن الإحصاءات المأخوذة من استطلاعات الرأي من قبل الحكومات وكذلك الكنائس على مدى خمسة عقود تقريباً، تشير إلى الكثير من الشواهد فيما يتعلق بزوال المسيحية. من ذلك على سبيل المثال أن انحسار وتراجع الهوية المسيحية للجزء الأكبر من السكان قد تجلّى في تراجع أعداد حالات الزواج في الكنيسة وفي الأطفال الذين يتمّ تعميدهم. من ذلك أن غسل التعميد منخفض في جميع بلدان أوروبا الغربية باستثناء إيرلندا والسويد (حيث الإحصاءات والجداول غير محدّدة)، إذ تختلف تخميناتها عن بعضها بشكل ملحوظ. ففي إيطاليا تمّ تعميد ٩٩٪ من الأطفال الذين ولدوا في عام ١٩٧٠ للميلاد بوصفهم من الكاثوليك، وقد تراجعت هذه

١. ليجه، دانيال أرفيو؛ بول، ويلم، جان، دين در جوامع مدرن: مقالاتي در جامعه شناسی دین (الدين في المجتمعات الحديثة: مقالات في علم الاجتماع الديني)، أعدّها وترجمها إلى اللغة الفارسية: علي رضا خدامي، ص ١٨٦، نشر في، طهران، ١٣٩٥ هـ.ش.

٢. المصدر أعلاه، ص ٢٠٦-٢٠٨.

النسبة في عام ٢٠٠٠ م، لتستقر عند ٩٢٪. وأما في إسبانيا فقد تراجعت هذه النسبة من ٩٩٪ إلى ٧٩٪، وفي فرنسا من ٧٨٪ إلى ٥١٪. وفي إنجلترا تراجع عدد الذين تم تعميدهم من الإنجليكانيين من ٤٧٪ في عام ١٩٧٠ م إلى ٢٩٪ في عام ١٩٨٨ للميلاد. رغم عدم توفر إحصائيات بالكاثوليكين والكنائس الحرّة. وفي سويسرا تمّ تعميد ٩٥٪ من الأطفال في عام ١٩٧٠ م بوصفهم من الكاثوليك أو البروتستانت، ولكن تراجعت هذه النسبة في عام ٢٠٠٠ م لتستقرّ عند ٦٥٪. في عام ٢٠٠٠ م كانت المسيحية لا تزال تعتبر - مع فارق كبير - هي الدين الأكبر في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وأستراليا، وأما في العقود الأربعة الأخيرة من الألفية الميلادية الثانية، فقد كانت أعداد الذين يعتنقون الأديان الأخرى أو الذين يتجهون إلى الإلحاد في جميع هذه المناطق تشهد ارتفاعاً ملحوظاً. وفي عام ١٩٩٩ للميلاد بلغ عدد الملاحدين في هولندا أقصى نسبة له بعد بلوغه عتبة الـ ٥٤٪. وقد بلغت هذه النسبة في كل من فرنسا وبلجيكا على التوالي ٤٣٪ و ٣٧٪^١.

وبفعل هجرة المسلمين وأتباع سائر الديانات الأخرى إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وإلى كندا وأوروبا وأستراليا، أصبح التنوّع الديني مشهوداً. ويضاف إلى ذلك أن تيار الإلحاد وعدم التدين شهد انتشاراً أكبر بالقياس إلى السنوات الماضية. وفي عقد الثمانينات من القرن العشرين للميلاد، أعلن ما يقرب من ١٨٪ من سكان البلدان الغربية عدم اعتناقهم لأيّ دين^٢.

المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية

بعد اكتشاف القارة الأمريكية (العالم الجديد)، قامت جميع الكنائس البروتستانتية بتثبيت حضورها في أمريكا، ثم لحقتها الكنائس الكاثوليكية بعد ذلك. وقد اقترن انتقال المهاجرين المسيحيين إلى العالم الجديد بالإمبريالية الدينية والتجارية. فقد كانوا ينظرون إلى المناطق والأصقاع الخاضعة لاستعمارهم بوصفها وسيلة لمصلحة بلدانهم. فكان الكاثوليكون في كندا وأمريكا اللاتينية يتمتعون بالاستقلال الثقافي، وأما الأنجلوساكسون البروتستانت في أمريكا

1. Mcleod, Hugh, (2006), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 9, Cambridge University Press. p. 324.

2. Ibid, p. 330 - 332.

الشمالية فقد اتجهوا نحو التعددية^١.

وحيث لم تتمكن الجماعة التطهيرية^٢ والبريسبيتارية^٣ من البقاء في إنجلترا، فقد أثرت الهروب إلى أمريكا مع بداية القرن السابع عشر للميلاد. كان التطهيريون - طبقاً للاهوت العهدي^٤ - يذهبون إلى الاعتقاد بأن الله يتدخل في التاريخ من خلال المعاهدة، وإن الله يريد الآن أن يعقد معهم ميثاقاً وعهداً جديداً في هذه الأرض الجديدة. لقد كان المذهب التطهيري في السنوات الأولى من ظهوره قوياً ومزدهراً. بيد أن الدين في منتصف القرن السابع عشر تضاعلت أهميته في حياة الكثير من الناس. وفي الحقيقة فإن بهارج العالم الجديد من قبيل التجارة، تركت تأثيرها في الأمريكيين - على غرار الأوروبيين - وتوجهوا في الغالب نحو المجالات التي تدرّ الأرباح المادية، أكثر من توجّهم إلى الوعود بالخلاص والنجاة^٥.

وفي عام ١٨٠٢ م وضع توماس جيفرسون^٦ قانوناً يقضي بفصل الدين عن الدولة، والدعوة إلى الحرية الدينية، والمشاركة العامة لليهود والمسيحيين والمسلمين والهندوس وأتباع سائر الديانات الأخرى. لقد عمل مزج المسيحية بالديمقراطية على بلورة العلاقات الاجتماعية الأمريكية. وبتأثير من الديمقراطية الشعبية الجديدة ظهرت مختلف التغيرات الاجتماعية في الكنائس الأمريكية. كما تمت تقوية الكنائس البروتستانتية - من قبيل المعمدانية والميثودية - التي نجحت في الاندماج مع الديمقراطية في النصف الأول من القرن التاسع عشر^٧. بدأ القرن الثامن

١. كرنز، آرل أي، سرگزشت مسيحيت در طول تاريخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٤٠٤.

٢. التطهيرية أو البيوريتانية: مذهب مسيحي بروتستانتي يجمع خليطاً من الأفكار الاجتماعية والسياسية واللاهوتية والأخلاقية. وقد ظهر هذا المذهب في إنجلترا في عهد الملكة إليزابيث الأولى وازدهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد، ونادى بإلغاء اللباس والرتب الكهنوتية. (المعرب).

٣. المسيحية التجمعية أو البريسبيتارية: فرع من المسيحية الكالفينية المتفرعة عن البروتستانتية. (المعرب).

4. Covenant theology

٥. فيفر، ميري جوي، درآملی بر مسیحیت (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢١٨، ١٣٨١ هـ.ش.

6. Thomas Jefferson

7. Noll, Mark A. (1992) *A History of Christianity in the united States and Canada*, wm. B Erdmans Publishing. P. 146 - 152.

عشر للميلاد مع أفول تام للدين، وأصيب الناس بانحطاط أخلاقي. وتبعاً لأفول الدين ظهرت حركات تلقائية عديدة تدعو إلى الصحوة الروحانية وتحث الناس على المشاركة في المراسيم الكنسية^١. لقد أدت مجموعة من هذه الحركات التي ظهرت منذ عام ١٧٢٥ إلى عام ١٧٦٠ م إلى ظهور صحوة كبرى في أمريكا. وقد عملت هذه الصحوة المسيحية على إحياء أمريكا^٢.

كما خلقت الثورة الأمريكية بدورها الكثير من المشاكل لكنائس المهجر. وفي نهاية الحروب المرتبطة بالثورة الأمريكية في عام ١٧٨٣ م، تمت المصادقة في الدستور الأمريكي على قانون الحرية الدينية، ونالت الكنائس بالتدريج استقلالها وخرجت بالتدريج عن التبعية للدولة^٣. وبالنظر إلى أن الدولة لم تكن تعمل على توفير الدعم لأي كنيسة، ولم يكن لها أي تدخل في شؤون الكنيسة، فقد كان الانقسام الطائفي في نهاية القرن الثامن عشر للميلاد يُعدّ أمراً واقعياً^٤.

بعد الثورة الأمريكية لم تكن أوضاع المسيحية جيدة في الولايات المتحدة. فلم تكن الكنائس مستقرة، وكان وضع التدين في طريقه إلى الأفول والانحسار. وكانت الصحوة الثانية الكبرى (١٧٩٥ - ١٨١٠ م) هي المؤثر الأكبر في إحياء المسيحية في تاريخ الولايات الأمريكية المتحدة^٥. وحتى عام ١٩٠٠ م كانت الولايات المتحدة الأمريكية قد أضحت معقلاً لنشاط المسيحية بدلاً من أوروبا، وكانت تترك تأثيرها على المسيحية الأوروبية من طريق النشاط التنظيمي وأساليبها الإبداعية، وتعمل على توجيه الكثير من الطاقات التبشيرية إلى سائر نقاط

١. كرنز، آرل أي، سرگندشت مسیحیت در طول تاریخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٤١٦.

٢. فيفر، ميري جوي، درآمدی بر مسیحیت (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢١٩، ١٣٨١ هـ.ش.

٣. كرنز، آرل أي، سرگندشت مسیحیت در طول تاریخ (مسار المسيحية على طول التاريخ)، ص ٤٢٠.

٤. فيفر، ميري جوي، درآمدی بر مسیحیت (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢٢٤، ١٣٨١ هـ.ش.

5. Noll, Mark A. (1992) *A History of Christianity in the united States and Canada*, wm. B Erdmans Publishing. P. 166.

العالم^١. وفي المرحلة الحديثة - خلافاً للرهبانية المسيحية الأولى وتعاليم القرون الوسطى التي تقوم على التنكر للدنيا - تم توجيه الدعوة إلى المسيحيين إلى العمل في هذه الدنيا، وأن يخدموا الله في الوقت نفسه. ولا سيما المسيحيون البروتستانت الإنجيليون حيث كانوا يعتقدون بأن المسيحية تستلزم الهواجس الاجتماعية، وكانوا لذلك يدافعون عن بعض الأهداف والغايات الاجتماعية^٢.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، ولا سيما الكنائس الإنجيلية تم الدفاع عن السياسات الاجتماعية والسياسية وتوفير الحماية لها. وعلى الرغم من الفصل بين الكنيسة والدولة، كان الدستور الأمريكي يضمن الحق للتيارات الدينية في التعبير عن مواقفها السياسية العامة. فعلى الرغم من أن الكنائس لم يكن بوسعها المطالبة بالتدخل في عملية التشريع والتقنين في ضوء معتقداتها الدينية، ولكن كان بمقدورها في الوقت نفسه أن تستثمر نفوذها وتأثيرها على الآخرين وتعمل على إقناعهم بالصحة الأخلاقية لعقائدها السياسية والاجتماعية، وأن تجدد من أجل بلورة سياستها العامة. كان الإنجيليون من خلال بعض المرشحين السياسيين يمارسون الضغط على الكونغرس والبيت الأبيض، تمهيداً لتطبيق برامجهم الأخلاقية^٣.

إن الإنجيليين الأمريكيين غالباً ما يزرعون الأمل في صدور الناس ويعدونهم بالتقدم والازدهار الاجتماعي والأخلاقي. وقد تمكن الوعاظ الإنجيليون الأمريكيون من خلال توظيف وسائل الإعلام مثل الإذاعة والتلفزيون من التأثير على الناس، وأخذوا يطالبونهم منذ عقد السبعينات من القرن العشرين بالتدخل في الشؤون السياسية^٤. وبعد انتخاب جيمي

١. والز، اندرو، مسيحيت در جهان/امروز (المسيحية في العالم المعاصر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد رضا مفتاح وحيد بخشنده، ص ٦٨، ١٣٨٩ هـ ش.

٢. فيفر، ميري جوي، درآمدی بر مسیحیت (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٢٥٦-٢٥٧، ١٣٨١ هـ ش.

٣. براون، بيتر، تاریخ پیدایش غرب مسیحی (تاريخ ظهور الغرب المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين بازركاني گيلاني، ص ١٣٧، ١٣٩١ هـ ش.

٤. فيفر، ميري جوي، درآمدی بر مسیحیت (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص ٤١٢-٤١٥، ١٣٨١ هـ ش.

كارتر لرئاسة الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية، ازداد الاهتمام العام بالإنجيليين. فقد شكل هذا الرئيس الوسيلة ليتمكن المسيحيون الإنجيليون من التحول إلى تيار مسيحي أصلي في فترة رئاسته للجمهورية^١. لقد كان الإنجيليون الأمريكيون يسعون إلى السيطرة على الادعاءات الديمقراطية بواسطة العقل والحقوق الطبيعية، وإعادة تعريف المسيحية من خلال إطلاق الشعارات الحماسية بشأن الانبعاث الثانية. و كانوا يظنون ان الكتاب المقدس ينتصر لأفضليتهم على سائر الأمم^٢.

إن من بين خصائص الإنجيليين أنهم يعملون على شكل مؤسسات منظمة، ويحكمهم نوع من التلاحم والاتحاد. وقد أدى ذلك على تأثيرهم على نحو أكبر. ويعتبر الإنجيليون مناصرين تقليديين للحزب الجمهوري. ويُعزى سبب نقل السفارة الأمريكية إلى بيت المقدس في عهد الرئيس الأمريكي دونالد ترامب إلى العقائد الدينية للإنجيليين الأمريكيين^٣. إذ أنهم يظنون أن عودة السيد المسيح؟ متوقفة على عودة اليهود إلى فلسطين، ومن هنا يأتي دعمهم المطلق لدولة إسرائيل^٤. وعلى الرغم من السماح لجميع أنواع التدين في الولايات المتحدة، ولا ينظر حتى إلى المسيحية في الدستور الأمريكي بوصفها الدين الرسمي للبلاد، ومع ذلك يتمتع المسيحيون الإنجيليون - من بين سائر التيارات المسيحية الأخرى - بنفوذ وتأثير خاص في مسرح المسائل السياسية.

يسلك المسيحيون الليبراليون في الولايات المتحدة الأمريكية - طبقاً لبرنامجهم السياسي - في الغالب كما يسلك الإنسويون من غير المتدينين؛ بمعنى أنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن المسائل الدنيوية يجب العمل على حلها بواسطة الابتكارات البشرية. إن المسيحيين الليبراليين من خلال

١. مسجد جامعي، محمد؛ رستگار، مصطفى، *مسيحية انجيلي، بررسى گسترش اونجليكاليسم در جهان امروز (المسيحية الإنجيلية: بحث انتشار الإنجيليكانية في العالم المعاصر)*، ص ١٨٥، انشارات اطلاعات، طهران، ١٣٩٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. مفتاح، أحمد رضا، *در سنامه مسيحية صهيونست (دروس في المسيحية الصهيونية)*، پژوهشگاه علوم اسلامي امام صادق، زمزم هدايت، ١٣٩٩ هـ ش.

3. Smidt, 2013, p. 2.

٤. مفتاح، أحمد رضا، *در سنامه مسيحية صهيونست (دروس في المسيحية الصهيونية)*، ١٣٩٩ هـ ش.

البرنامج الجانح إلى اليسار، يميلون ليكونوا من الناشطين الاجتماعيين. ويقف المسيحيون المحافظون، والأصوليون واليمينيون في مواجهة الليبراليين، ولديهم هواجس أكثر فيما يتعلق بالقيم الدينية والأخلاقية. ومن بين هواجسهم تلك التي تتمثل باتخاذ المواقف بشأن تشريع حقوق المثليين، والإجهاض، والفن الإباحي. وإن المسيحيين اليمينيين يتهاهون غالباً مع الأصوليين والمسيحيين الصهاينة في الأهداف السياسية^١.

النتيجة

١. إن الدور الأهم الذي لعبته الديانة المسيحية للوهلة الأولى في العالم المسيحي؛ حيث تعود بجذورها إلى اليونان وروما القديمة، أنها أدت إلى زوال الشرك في اليونان والروما. وبطبيعة الحال فقد كان انتشار الديانة المسيحية مديناً للطرفية الثقافية اليونانية والإغريقية، وكذلك التعاطي بين الدين والدولة على مر التاريخ.

٢. لقد عملت الكنيسة في العصور الوسطى على تنمية العلم وتوسيع رقعته من خلال تأسيس المدارس والجامعات وتعميم العلم على الجميع. وعلى الرغم من أن غاية الكنيسة من وراء الإشراف على شؤون التعليم كانت هي تطويع الأفكار لتعاليمها ومبادئها، إلا أنها قد ساهمت بذلك في خلق الأرضية للاستقلال الفكري. وقد أدى الارتباط بين الدين والدولة في العصور الوسطى من جهة، واقتدار الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى، إلى تدخّلات الكنيسة في مختلف المجالات؛ حيث ترتّب على ذلك تبعات وتداعيات سلبية من قبيل: الحروب الصليبية، ومحاكم التفتيش، وكذلك الصراع على السلطة بين البابا والإمبراطور من ناحية أخرى، الأمر الذي أدى إلى أفول السلطة الروحية والمعنوية للكنيسة.

٣. إن النزعة الاحتكارية لدى الكنيسة الكاثوليكية وتجاهل المعارف البشرية، أدى إلى ظهور عصر النهضة وتجديد الحياة الثقافية. ونتيجة لذلك حلّت الرؤية اللادينية والفردانية محلّ الرؤية الدينية والجماعية، وتحلّت النظرة اللاهوتية إلى العالم - والتي كانت

١. مفتاح، مسيحيت تبشيري (المسيحية التبشيرية)، ص ٦٨، ١٣٩٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

تعمل على تقييم كل شيء بالمعيار الإلهي - عن رؤيتها لمصلحة محورية الإنسان. وربما أمكن القول: إن الإفراط والتفريط من قبل الكنيسة في مختلف المجالات - سواء في الأبحاث المعرفية اللاهوتية أو في الأبعاد الشعائرية والدينية - قد أدّى إلى ظهور عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني.

٤. لقد كانت حركة الإصلاح الديني بقيادة مارتن لوثر في القرن السادس عشر للميلاد تسعى - مدفوعة بهواجسها - إلى إصلاح الكنيسة، ولكنها عملت دون قصد منها على إضعاف أساس الدين المنظم، ومن خلال الهجوم على سلسلة المراتب الكنسية كان لها دور هام في بلورة الأفكار الحديثة. وقد ساهم الإصلاحيون في التأسيس لفردانية المجتمع، والنزعة القومية، والديمقراطية، والرأسمالية، ولا دينية المجتمع، وإن لم تكن تهدف إلى ذلك أساساً.

٥. لقد عمل عصر النهضة والإصلاح الديني من خلال التشكيك في الحاكمية المطلقة للكنيسة الكاثوليكية، على تمهيد الأرضية للثورات العلمية والفلسفية. وقد أدّت الاكتشافات العلمية وتقدّم البشر في مختلف المجالات العلمية بدورها إلى ظهور عصر التنوير؛ وكان من أبرز خصائص هذا العصر منازلة الآراء التقليدية، والتأكيد على العقل البشري والنزعة الإنسانية، ونتيجة ذلك هي استقلال الثقافة عن سلطة الكنيسة.

٦. لقد أدّت المصادقة على قانون الفصل بين الدين والدولة، والحرية الدينية، والمزج بين المسيحية والديمقراطية، إلى حدوث تغييرات اجتماعية في الكنيسة الأمريكية. وقد واجهت الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الثامن عشر للميلاد أفول الدين وانحطاط الأخلاق. كما خلقت الثورة الأمريكية بعض المشاكل للكنائس. وبالنظر إلى الفصل بين الدين والدولة، ظهرت حركات تلقائية في إطار الصحوة الروحانية، وأخذت تدعو الناس للعودة إلى الدين.

٧. في المرحلة الحديثة أضحى مسار العلمانية - بمعنى تحوّل الرؤية الكونية اللاهوتية إلى الرؤية الكونية الإنسانية - شاملاً، وبالتالي أضحت المحورية لموضوعات من قبيل: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والازدهار والتطوّر.

٨. إن العالم الغربي والعالم المسيحي اللذين كانا يعدّان شيئاً واحداً في المراحل الماضية، لم يعودا شيئاً واحداً في الآونة الأخيرة. وإن مسائل من قبيل: ضعف المعتقدات الدينية، وانخفاض مراعاة القوانين الكنسية بين المسيحيين، والارتفاع المطرد لأعداد غير المسيحيين أو الملحدّين، وزوال تأثير المسيحية على الأخلاق والسياسة والقانون، تعدّ من بين أسباب ضعف المسيحية. وباختصار فإن إيمان العالم الغربي بالله كان بتأثير من الدين المسيحي، وإن التنصّل عن الدين في الغرب كان ردّة فعل على الإفراط والتفريط الكنسي، وانفصال الكنيسة عن واقع حياة المسيحيين.

٩. وعلى الرغم من رسمية وقانونية الفصل بين الدين والدولة والحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن المسيحية الإنجيلية في المرحلة الراهنة تحظى بسلطة ونفوذ وتأثير خاص، وإنها بالإضافة إلى الهواجس الدينية والاجتماعية تسمح لنفسها بالتدخل في الشؤون السياسية، وطبقاً لمعتقداتهم الخاصة بالمغيبات وأشراط آخر الزمان؛ حيث يعتقدون بأن عودة السيد المسيح عيسى؟ منوطة بعودة اليهود إلى فلسطين، يبذلون كل الدعم للكيان الصهيوني الغاصب.

المصادر

١. سمات، نينيان، *تجربه ديني بشر* (التجربة الدينية للبشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد محمد رضائي، وأبو الفضل المحمودي، نشر سمت، المجلد الثاني، طهران، ١٣٩٣ هـ ش.
٢. باومر، لوفان فرانكلين، *جريان های اصلي/انديشه غربي* (التيارات الأصلية للتفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كامبيز گوتن، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.
٣. براون، بيتر، *تاريخ پيدايش غرب مسيحي* (تاريخ ظهور الغرب المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين بازركاني گيلاني، نشر علم، طهران، ١٣٩٤ هـ ش.
٤. توين بي، آرنولد، *تاريخ تمدن، تحليلی از تاريخ جهان از آغاز تا عصر حاضر* (تاريخ الحضارة: تحليل لتاريخ العالم منذ البداية إلى العصر الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آژند، ص ٦٠٠، انتشارات مولی، طهران، 1366 هـ ش.
٥. خاتمی، محمود، *درآمدی تاریخی به شکل گیری مدرنیته رهیافت های فکری فلسفی معاصر در غرب* (مدخل إلى تبلور الحدائنة: المداخل الفكرية الفلسفية المعاصرة في الغرب)، گروه غرب شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ١٣٨٨ هـ ش.
٦. فیروزی، جواد، *پیدايش الاهيات نوین در مسيحيات* (ظهور اللاهوت الحديث في المسيحية)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
٧. کرنز، آرل أي، *سرگذشت مسيحيات در طول تاريخ* (مسار المسيحية على طول التاريخ)، انتشارات ايلام.
٨. كونغ، هانس، *تاريخ کلیسای کاتولیک* (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ١٣٨٤ هـ ش.
٩. گرنز، استاني جي؛ السون، روجر أي، *الاهيات مسيحي در قرن بیستم* (اللاهوت المسيحي في القرن العشرين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: روبرت آسريان و ميشل آقا مالیان، كتاب روشن، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.
١٠. لاتوشيه، سيرج، *غربي سازي جهان* (غربة العالم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرهاد مشتاق صفت، انتشارات سمت، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.
١١. ليجه، دانيال أرفيو؛ بول ويلم، جان، *دين در جوامع مدرن: مقالاتي در جامعه شناسی دين*

- (الدين في المجتمعات الحديثة: مقالات في علم الاجتماع الديني)، أعدّها وترجمها إلى اللغة الفارسية: علي رضا خدامي، نشر ني، طهران، ۱۳۹۵ هـ.ش.
12. مسجد جامعي، محمد؛ رستگار، مصطفى، *مسيحية انجيلي، بررسى گسترش اوانجيليكاليسم در جهان امروز* (المسيحية الإنجيلية: بحث انتشار الإنجيليكانية في العالم المعاصر)، انتشارات اطلاعات، طهران، ۱۳۹۸ هـ.ش. (مصدر فارسي).
13. مفتاح، أحمد رضا، *درستنامه مسيحية صهيونيه* (دروس في المسيحية الصهيونية)، پژوهشگاه علوم اسلامي امام صادق، زمزم هدايت، ۱۳۹۹ هـ.ش.
۱۴. مفتاح، أحمد رضا، *مسيحية تبشيري* (المسيحية التبشيرية)، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور دانشجویان ایرانی خارج از کشور. ۱۳۹۹ هـ.ش.
۱۵. مک گراث، آليستر، *درستنامه الاهيات مسيحي* (دروس في اللاهوت المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ۱۳۹۲ هـ.ش.
۱۶. ناس، جان بی. *تاريخ جامع اديان* (التاريخ الشامل للأديان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي. ۱۳۷۲ هـ.ش.
17. ورجه، جاک، *دانشگاهها در قرون وسطی* (الجامعات في العصور الوسطی)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير رضائي، پژوهشکده مطالعات فرهنگي و اجتماعي، طهران، ۱۳۹۶ هـ.ش.
18. والز، اندرو، *مسيحية در جهان امروز* (المسيحية في العالم المعاصر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد رضا مفتاح وحيد بخشنده، انتشارات دانشگاه اديان، ط ۲، قم، ۱۳۸۹ هـ.ش.
19. فيفر، ميري جوي، *درآمدی بر مسيحية* (مدخل إلى المسيحية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، مرکز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ۱۳۸۱ هـ.ش.
1. Mcleod, Hugh, (2006), *The Cambridge History of Christianity*, vol.9, Cambridge University Press.
2. Noll, Mark A. (1992) *A History of Christianity in the united States and Canada*, wm. B Erdmans Publishing .
3. Porterfield, Amanda, *Modern Christianity to 1900*, Canada, Fortress Press.
4. Smidt corwin E. (2013), *American Evangelical Today*, Maryland, Rowman Publication .
5. Spielvogel Jackson J. (1994), *Western civilization*, west Publishing company.

المباني النظرية لحضارة الغرب الحديثة^١

علي بيكدلي^٢

الخلاصة

- تقوم المباني النظرية للحضارة الغربية الحديثة على أساس ثلاثة أصول رئيسة، وهي كالآتي:
١. النظرة المعرفية؛ بمعنى الإدراك الجديد للوجود، والحكم في القضايا على أساس العقل الفلسفي، والتغير في تصوّر الإنسان من تصوير العالم والسعي من أجل الحصول على الحقيقة العلمية.
 ٢. الفردانية؛ بمعنى تحوّل الإنسان التابع إلى الإنسان المستقل، وهذا الاستقلال هو في مرحلته الأولى عبارة عن الاستقلال الفكري، ثم ينتقل في المرحلة اللاحقة إلى الاستقلال السياسي. وهو في مرحلة التفكير عبارة عن تحرّر الفرد من التقيّد والتعبّد من أجل الحصول على التعقل في المناسبات والعلاقات الاجتماعية.
 ٣. النزعة الصناعية؛ بمعنى العبور من الحياة الآلية إلى الحياة الصناعية. أو بعبارة أخرى: تغيير نظام الإنتاج من أسلوب الإنتاج الفيزيقي، إلى نظام الإنتاج الميكانيكي.

١. المصدر: هذه المقالة نشرت باللغة الفارسية في الكتاب «هويت غربي، ماهيت و مؤلفهها»، على بيكدلي، بهكوشش احمد صادقي و سيدرضا موسى، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٩٤: الصفحات ٧٤-٢٥.

- تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ مادة التاريخ في جامعة الشهيد بهشتي، وعضو الشورى العلمية في مجموعة الاستغراب في مركز الثقافة والفكر الإسلامي للأبحاث.

ويعزو دانيال روب^١ مباني الحضارة الغربية الجديدة إلى التغيير في قسمي الأجهزة المرنة (البرمجيات)، والأجهزة الصلبة من هذه الحضارة:

١. قسم الأجهزة المرنة (البرمجيات)، ويرتبط هذا القسم بتغيير نظرة الإنسان الغربي إلى ظاهرة الوجود، حيث تبدأ هذه النظرة من مرحلة عصر النهضة بوصفها نقطة إنطلاق هذه الحضارة. وهي رؤية تقوم على الأحكام العقلية المستقلة عن جميع مرجعيات السلطة.
٢. قسم الأجهزة الصلبة، وهو يرتبط بتغيير شكل الحياة الاجتماعية، وتحول الإنتاج إلى شكله الصناعي، وتركز الثروة وتراكم البضائع تحت توجيه الطبقة البرجوازية حديثة الظهور. إن قسم الأجهزة الصلبة هو نتاج اختراع واكتشاف أجهزة الطباعة، وماكنة البخار، والأسلحة النارية، والفحم الحجري. وقد أدّى العامل الأول إلى تعميم العلم، بينما أدّت العوامل الثلاثة الأخرى إلى ظاهرة السلطة والاستعمار المشؤوم من قبل الغرب.

الكلمات الأساسية: النزعة المعرفية، والفردانية، والنزعة الصناعية، والنزعة العقلانية، وروح الفلسفة النقدية، وسيادة القانون.

١. هنري دانيال روب (١٩٠١ - ١٩٦٥ م): كاتب ومؤرخ فرنسي. من الرومان الكاثوليك واسمه الحقيقي (هنري بيتيو). (المعرب).

المقدمة

في معرض دراسة وبحث مباني الحضارة الغربية، يجب اعتبار أوروبا بوصفها مركز هذه الحضارة؛ لأن الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأمريكا اللاتينية وإن كانت تعدّ من البلدان الغربية من الناحية الجغرافية، ولكنها لم تلعب دوراً في بناء الحضارة الغربية. ولو اعتبرنا عصر النهضة بوصفه منطلقاً لحضارة الغرب الحديث، فإن هذا التحوّل سوف يكون نتيجة للمسار التاريخي لأوروبا، والذي انتقل إلى القارة الأمريكية عبر موجات الهجرة الأوروبية إلى تلك الأصقاع. وعلى الرغم من دخول روسيا ضمن الجغرافيا الأوروبية منذ القرن الثامن عشر للميلاد، وفتحت بواباتها نحو الحضارة الغربية، إلا أنها لم تلعب دوراً في حركة عصر النهضة وبناء الحضارة الغربية^١.

لقد كانت أوروبا الغربية وحدها هي التي اجتازت في مسارها التكاملي مقاطع تاريخية محدّدة وحقائق في بناء الحضارة الغربية، وعبرت من اليونان وروما إلى العصور الوسطى، ومن عصر النهضة إلى عصر التنوير، وبعد ذلك من الثورة الصناعية الإنجليزية والثورة السياسية الفرنسية، حتى وصلت إلى الديمقراطية التي تمثّل الوجه البارز للحضارة الغربية الحديثة. إن الحضارة الغربية مزيج من ثلاث دعائم وركائز حضارية، تبلورت عبر ثلاث مراحل تاريخية^٢، حيث يمكن بيانها على النحو الآتي:

أ) الحضارة اليونانية، وقد كانت هذه الحضارة تحتوي في أحشائها على ثلاثة خطابات حضارية هامة، وهي:

١. الفردانية في إطار سياسة الدولة / المدنية.

٢. روح الفلسفة النقدية.

٣. العقلانية.

ب) الحضارة الرومانية، وكانت بدورها تشتمل على ثلاث خطابات حضارية هامة:

١. في القرن الحادي عشر للميلاد توجّهت بعثة من المهندسين المعماريين الإيطاليين إلى موسكو لبناء قصر الكرملين، وكانت إحدى الأميرات الإيطاليات ضمن هذا الوفد، وهناك تزوّجت من الإمبراطور الروسي، وحثّت الإمبراطور على اعتناق المسيحية، وهكذا انتشرت المسيحية في روسيا.

٢. إن هذه العوامل المركّبة خاصة بالحضارة الغربية، ولا يمكن العثور عليها في أيّ من الحضارات الأخرى.

١. بيان ظاهرة المواطنة.
 ٢. إقامة النظام الحقوقي الحديث.
 ٣. تأسيس الإمبراطورية على أساس المزاجية بين الدين والدولة.
 - ج) الحضارة المسيحية، وتحتوي بدورها على ثلاثة عناصر حضارية، وهي:
 ١. القيمة الذاتية للإنسان.
 ٢. روح الإحسان والمروءة.
 ٣. مساواة جميع الناس أمام الله، والذي يعني في الحقيقة المواجهة السماوية ضد النظام الطبقي.
- بيد أن هذه الحضارة المسيحية، ما أن وصلت إلى السلطة في العصور الوسطى حتى تجاهلت هذا الأصل الجوهرى. ومن هنا نجد أن بولس الرسول - وهو المشرع الحقيقي للمسيحية - عندما أخذ المسيحيين إلى الإمبراطورية الرومانية، حيث وجد نفسه محاطاً بالنظام الطبقي، أعلن عن أن المساواة بين الناس لا يمكن تطبيقها إلا في حضرة الأب، وأما في العالم المادي، فهي غير قابلة للتطبيق ويكون الإنسان تابعاً للسلطة الأرضية.
- إن أوروبا في بناء حضارتها الحديثة لم تعتمد على مصادرها الذاتية فقط، بل استعانت في ذلك بالمصادر الخارجية أيضاً، ولا سيّما منها المصادر الإيرانية والإسلامية والهندية والصينية وغيرها من العواصم الحضارية الأخرى. وهذا ليس مجرد ادعاء، وإنما حقيقة يقرّها حتى كبار المؤرخين المعاصرين، ومن بينهم جاك لوغوف^{١-٢} حيث يذهب لوغوف إلى الاعتقاد بأن أوروبا في بناء حضارة عصر النهضة قد استفادت من جميع العواصم الحضارية، ولا سيّما منها حضارة ما بين النهرين (الشرق الأوسط الإسلامى).
- وقد ذهب ديموقريطس^٣ - الفيلسوف الإغريقي في القرن الخامس قبل الميلاد، ومؤسس

١. جاك لوغوف (Jacques Le Goff) (١٩٢٤ - ٢٠١٤ م): مؤرخ فرنسي وعضو في المقاومة الفرنسية. (المعرب).
 2. See: Le Goff, Jacques; *Des Intellectuels au Moyen Age*. ; Ed. Seuil, Paris, 1957, p. 19.
 ٣. ديموقريطس (٤٦٠ - ٣٧٠ ق م): فيلسوف يوناني. اشتهر بالفيلسوف الضاحك. كان من الفلاسفة المؤثرين في عصر ما قبل سقراط. وكان تلميذاً للفيلسوف ليوكيبوس الذي صاغ النظرية الذرية للكون. (المعرب).

المذهب الذري - إلى الاعتقاد بأن كل شيء في الطبيعة متحرك، وإن هذه الحركة تعمل على هداية وتوجيه العناصر نحو الكمال؛ وعلى هذا الأساس فإن التاريخ - بوصفه حاملاً ومهداً لتحوّلات المجتمع البشري، وأحد العناصر المعرفية - يُعدّ هو الآخر تابعاً لهذه الحركة المتعالية أيضاً. وعلى هذه الشاكلة فإن التاريخ لا يتكرر، وعلى حدّ تعبير هيجل^١: لا تعود عجلته إلى الورا. كما كان لودفيغ فويرباخ^٢ يذهب بدوره إلى الاعتقاد بأن التاريخ يسير باتجاه هداية الإنسان نحو الكمال الإنساني أيضاً. كما كان هيجل يعتقد أن حركة التاريخ تسير في اتجاه الوصول إلى الروح المتعالية (حكومة بروس)^٣. كما ذهب كارل ماركس^٤ إلى الادعاء بأن التاريخ في مساره المتواصل والمتعارض وغير المتقاطع، يتحرك نحو تكامل المادة^٥. كما يذهب الفلاسفة الإسلاميون بدورهم إلى الاعتقاد بأن التاريخ في حركته يعمل على توجيه الإنسان وهدايته إلى مرحلة التألّه الذي يُمثل ذروة الكمال البشري؛ وعلى هذا الأساس حيث يكون التاريخ في ذاته مقهوراً للحركة المتجهة نحو الكمال، فإن الحضارة - التي تولد بدورها في مهد التاريخ، وتنمو في خضم الحركة التاريخية - يجب أن تتجه هي الأخرى نحو الكمال أيضاً.

١. جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١): فيلسوف ألماني. يعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان؛ إذ يعتبر مؤسس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طوّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتم من خلال الطريجة والنقيضة ثم التوليف بينهما. وكان لفلسفة هيجل أثر عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. (المعرب).

٢. لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م): فيلسوف أنثروبولوجي ألماني. دعا إلى الليبرالية والإلحادية والمادية. وكان فكره مؤثراً في تطوّر المادية التاريخية بوصفه حلقة وصل بين هيجل وماركس. (المعرب).

٣. ستيس، و. ت. ، فلسفه هگل (فلسفة هيجل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، ص ٢١، نشر فرانكلين، طهران، ١٣٤٧ ١٣٤٧ هـ.ش.

٤. كارل هانريك ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. لعبت أفكاره دوراً هاماً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. نشر العديد من الكتب خلال حياته، ومن بين أهمها: بيان الحزب الشيوعي، ورأس المال. (المعرب).

٥. إن كارل ماركس لا يوافق من الأساس على الظاهرة الحديثة، ولا سيّما منها الدولة الحديثة، ويرى أن التاريخ عبارة عن خط أفقي ممتد ومتواصل. في حين يذهب ميشيل فوكو في تاريخ ما بعد الحداثة إلى الإصرار على انفصال التيار التاريخي.

بالنظر إلى أصالة وحتمية حركة التاريخ، فإن المتغيرات الاجتماعية التي هي من جهة ثمرة هذه الحركة، وهي من جهة أخرى تابع لهذه الحركة، لا تستطيع التغلب على حتمية حركة التاريخ؛ وذلك لأن ظهور المتغيرات الاجتماعية ضرورة تاريخية تأتي بوصفها تلبية لتوقعات التاريخ. وعلى هذا الأساس فإن التاريخ لا يكون مقهوراً لإرادة الأبطال، وإن الأبطال ليسوا هم من يرسم المتغيرات الاجتماعية، وإنما هم يركبون موجتها، وفي هذه اللحظة ربما قاموا بإجراء بعض التعديلات وإعمال إرادتهم بما تشتهيحه حركة هذه الأمواج، نحو إبطاء حركة التاريخ أو تسريعها، أو توجيهها نحو اليمين أو الشمال، ولكن التاريخ يعود مرة أخرى باتجاه مساره المتعالي على كل حال.

والحضارة بوصفها ثمرة من ثمار التاريخ، ملزمة بالتبعية لهذا المصير. وكلما خرج المجتمع من حالة الركود، واتجه نحو الحركية، زاد ذلك في تسريع مسار التاريخ، وعندها سوف تخرج الحضارة من قشرتها التقليدية، وتغير وضعها وتتجه نحو التجدد والحدثة، بيد أن سرعة حركة التاريخ وتغيير مباني الحضارة، رهن بوجود المحركات الاجتماعية. إن سوابق الحضارات الشرقية تشير إلى أنها قلما أبدت من نفسها ميلاً نحو الحركية والتغيير، ويعود السبب في ذلك إلى عدم توفر أرضيات ظهور وتبلور المحركات الاجتماعية في هذا الجزء من حضارة العالم. في حين أن ظهور عصر النهضة - بوصفه من أبرز المحركات الاجتماعية - في الغرب، كان يعبر عن عبور الحضارة الغربية من قشورها التقليدية باتجاه الطبقات الحديثة. لقد كانت الحضارة الغربية في قوسها الصعودي حصيداً للمحركات والمتغيرات الاجتماعية الجوهرية، ومن بينها: حركة الإصلاح الديني، وعصر الاختراعات والاكتشافات، والثورات السياسية والثقافية، الأمر الذي أدى إلى التغيير في المباني النظرية والمباني التكوينية لحضارة الغرب. في حين أن حضارة الشرق بسبب استيحاشها من كل ما هو أجنبي وغريب، وبسبب بطء حركتها، فإنها غالباً ما كانت عرضة للانطوائية، وتأصيل الذات وحتى الثناء عليها أحياناً. يجب البحث في الغالب عن هذا الاختلاف في بنية السلطة، والظروف الجغرافية، والتباعد السكاني، وانفصال الحكومة عن الشعب، والتعاليم الأخلاقية في الشرق، حيث تلقن أتباعها الإقامة في مكان واحد، والرضا بالتقدير، وفضيلة القناعة، وتحثهم على تجنب خوض المجازفات. في حين أن ازدهار الحضارة إنما هو ثمرة الهجرة، وإن خيبة الهجرة تكمن في خوض المجازفات. وكان سرّ

النجاح والبقاء والدوام بالنسبة إلى الأديان السماوية، ولا سيما الدين الإسلامي، يكمن في هجرة النبي الأكرم؟ من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة. وقد تمكن كريستوفر كولمبس^١ من خلال خوضه لمجازفته البحرية - التي كانت في الحقيقة عبارة عن هجرة من الواقع القائم من أجل الوصول إلى الوضع المطلوب والمشود - من تغيير المباني النظرية للحضارة الأوروبية التي كانت تقوم على الإقامة في مكان واحد وعلى الحياة الإقطاعية والإيمان الكاثوليكي بالآخرة، والمضي بها نحو الحركية وعبادة الدنيا.

والآن بالنظر إلى هذه المقدمات، نطرح هذا السؤال القائل: ما هي العناصر والمحركات التي ساعدت على حدوث هذه السرعة المتزايدة في تاريخ الغرب المعاصر، وكيف حدث التحول في المباني النظرية للحضارة الغربية الحديثة؟

يبدو أنه بعد الحروب الصليبية^٢ التي أدت إلى تحرر المسيحيين من الأطر الضيقة، والأفكار الكنسية الضيقة، والنظام الإقطاعي، وكذلك تغيير مسار التجارة من البحر الأبيض نحو المحيط الأطلسي إثر سيطرة الإمبراطورية العثمانية على القسطنطينية سنة ١٤٥٣ للميلاد، ورحلة كريستوفر كولمبس^٣ (سنة ١٤٩٢ م) بهدف الوصول إلى الهند عبر المحيط الأطلسي غرباً، ووصوله صدفة إلى العالم الجديد (القارة الأمريكية الجنوبية والشمالية)، تعدّ من أهم العناصر المحركة لتاريخ الغرب الجديد؛ وذلك لأن هذه الرحلة فتحت أبواب الاقتصاد

١. كريستوفر كولومبوس (١٤٥١ - ١٥٠٦ م)، ملاح إيطالي عمل في خدمة إسبانيا، مهّد رحلاته الأربع إلى العالم الجديد السبيل لحركة الاستكشاف والاستعمار الأوربية، وغيّرت مجرى التاريخ. آمن بأنّ في إمكانه الوصول إلى الشرق من طريق الإبحار غرباً. فقام بأولى هذه الرحلات في الثالث من أغسطس عام ١٤٩٢ م مبحراً من ميناء بالوس بسفينة الثلاث؛ فوصل إلى جزر بهاما في الثاني عشر من أكتوبر عام ١٤٩٢ م، وبذلك اكتشف أمريكا، من غير أن يدري أنه فعل. (المعرب).

٢. ينبغي الإشارة إلى أنّ (البابا أربانوس) فرض على الجيوش أن ترسم شارة الصليب على ثيابها وسروج خيولها، ومن هنا اكتسبت هذه الحملات اسم (الحروب الصليبية)، أما في العالم الإسلامي فلم تعرف آنذاك إلا بـ (حروب الفرنجة)، ويمكن معرفة ذلك لمن يطالع النصوص الإسلامية في تلك المرحلة، وهناك سيجد صيغاً أخرى، مثل: (الفرنج)، و(الإفرنج)، و(الإفرنجية). (المعرب).

3. Christophe Colomb (1451 - 1506).

العالمي نحو أوروبا على مصاريحها، وأدى ذلك بدوره إلى ظهور الطبقة البرجوازية، بوصفها العامل والعنصر الأكثر تأثيراً في تبلور الحضارة الغربية الجديدة. إن انفتاح أبواب الأسواق الجديدة نحو أوروبا دفع الأوروبيين إلى تحويل أنظارهم من الداخل إلى الخارج. إن قوة الرجال التي بدأت تتهاوى بفعل الحروب الدينية الدامية، والمعارك الإقطاعية والقتال بين الملوك، تحولت لاحقاً إلى قوة تبحث عن المجازفة تحت الحماية البرجوازية؛ فالتجّمت نحو البحث عن مناجم الذهب والفضة، وتعمل من أجل ذلك على إبادة السكان الأصليين المسلمين في القارة الأمريكية. إن روح المجازفة البرجوازية لم تكن تنسجم مع مزامير داود وتنبؤات النبي حزقيال^١، وقد وجب على مارتن لوتر^٢ وجون كالفن^٣ أن يصفّقوا بحماسة لتمكننا من التوفيق والمواءمة بين الروح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية.

لقد عمد رينيه ديكارت^٤ - من خلال تقويضه للدعائم والأسس الفلسفية لأرسطو وأفلاطون،

-
١. النبي حزقيال أو ذو الكفل (٦٢٢ - ٥٧٠ ق.م): نبي مبعّث في اليهودية والمسيحية والإسلام. كاتب سفر حزقيال في الكتاب المقدس. وكان سفره عبارة عن تنبؤات بخصوص سقوط القدس بيد البابليين وأمور أخرى. (المعرب).
 ٢. مارتن لوتر (١٤٨٣ - ١٥٤٦): راهب وقسيس وأستاذ لاهوت ألماني. أطلق عصر الإصلاح في أوروبا بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر في عام ١٥١٧ م رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من العقاب الزمني للخطيئة. حُكم عليه بالطرْد والحجر الكنسي وأدين بتهمة الهرطقة والزندقة، وأهدر دمه. وفي السنوات الأخيرة من حياته كتب لوتر ضد اليهود وطالب بالتضييق عليهم وحرّق كنسهم تحليصاً لألمانيا من جائحة الربا وآفة الافتراء، الأمر الذي دفع إلى رشقه بمعاداة السامية. (المعرب).
 ٣. جان كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤ م): عالم لاهوت وقس مصلح فرنسي في جنيف خلال حركة الإصلاح البروتستانتي. وكان من المساهمين الرئيسيين في تطوير المنظومة اللاهوتية المسيحية التي سُمّيت لاحقاً بـ (الكالفينية). وقد تأثر كالفن في تعاليمه بالتقاليد الأوغسطينية والمسيحية الأخرى. وقد انتشرت العديد من الكنائس الأبرشانية والإصلاحية والمشيخية التي تنظر إلى كالفن بوصفه المفسر الرئيس لمعتقداتها، في مختلف أنحاء العالم. (المعرب).
 ٤. رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي. يُلقب بـ (أبي الفلسفة الحديثة). إن الكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده هي انعكاسات لأطروحاته. كما أن لديكارت تأثيراً واضحاً في علم الرياضيات، وقد اخترع نظاماً رياضياً سُمّي باسمه وهو (نظام الإحداثيات

وتشكيكه في الوضع القائم - إلى وضع الحجر الأساس لصرح عصر التنوير. كما ساعد كل من توماس هوبز^١ من خلال تأسيس الدولة، وجان لوك^٢ من خلال بناء المجتمع المدني، ولا سيما جان جاك روسو^٣ بواسطة التأسيس للعقد الاجتماعي واللجوء إلى الإرادة الجماعية، على تقويض وهدم الأنظمة الملكية البالية والمتهترّة، وأدخلوا أوروبا في عصر الحداثة السياسية.

وقد أدى اختراع غوتنبرغ^٤ الآلة الطابعة إلى تعميم العلم ورواج روح التجديد الفكري، وأدى اختراع ماكينة البخار من قبل جيمس واط^٥، إلى تسريع عمليات النقل والإنتاج. ومن خلال هذين الحدثين الهامين، وضع الغرب أقدامه في عصر الحضارة الحديثة:

الديكارتية) الذي شكل النواة الأولى لـ (الهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسة في تاريخ الثورة العلمية. كما كان ديكارت الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود). (المعرب).

١. توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م): أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد في إنجلترا وأكثرهم شهرة، ولا سيما في المجال القانوني؛ إذ كان - بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ - فقيها قانونيا، ساهم بشكل كبير في بلورة الكثير من الأطروحات التي تميز بها القرن السابع عشر على المستوى السياسي والحقوقى، كما عرف بمساهمته في التأسيس للكثير من المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا على مستوى الفعل والتطبيق، وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي. وقد وضع كتابه (لويثان) الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي. (المعرب).

٢. جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م): فيلسوف وطبيب تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. تولى العديد من المناصب الحكومية. (المعرب).

٣. جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨ م): كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي / فرنسي. يُعدّ من أهم كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفته على تشكيل الأحداث السياسية التي أدّت إلى الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. (المعرب).

٤. يوهان غوتنبرغ (١٣٩٨ - ١٤٦٨ م): مخترع ألماني. قام بتطوير قوالب الحروف التي توضع بجوار بعضها، ثم توضع فوق الورق ويضغط عليها فتكون المطبوعة؛ مطوّراً بذلك علم الطباعة الذي اخترع قبل ذلك في كوريا سنة ١٢٣٤ م. يُعتبر مخترع الطباعة الحديثة. (المعرب).

٥. جيمس واط (١٧٣٦ - ١٨١٩ م): مهندس اسكتلندي. كان على صداقة وثيقة مع الفيزيائي جوزيف بلاك مكتشف الحرارة الكامنة؛ فكان لهذه الصداقة الأثر البالغ في توجيه واط إلى الاهتمام بالطاقة التي يمكن الاستفادة منها في البخار كقوة محرّكة. (المعرب).

١. إن الثورة السياسية الفرنسية - بوصفها تراثاً لعصر التنوير - قد مهدت لموجبات انفتاح الأفق العقلي والعقلانية الانتقادية، من خلال الهجوم على فلسفة التيار المحافظ. فقدّمت الديمقراطية في حقل السياسة، والليبرالية في حقل الاقتصاد، الفردانية في حقل الدين. وبذلك وفّرت الأرضية لسقوط السلطة المطلقة الحديثة التي كانت تستند إلى الحق الإلهي.

٢. وأنتجت الثورة الصناعية الإنجليزية الأرضية العقلانية الآلية، من خلال التوصل إلى السرعة في وسائل الإنتاج، وظهور التغيير في الهندسة الاجتماعية. ووجدت الصناعة نفسها في خدمة إنتاج السلاح قبل أيّ شيء آخر؛ لتعمل من جهة على تصدير فائض الإنتاج إلى ما وراء البحار بواسطة إطلاق الرصاص، وتعمل من جهة أخرى على جلب المواد الخام إلى الداخل. وهكذا ظهر الاستعمار وتحققت الهيمنة الغربية على البلدان الأخرى.

لقد أسست الثورة الأولى للمباني الأيديولوجية، بينما أسست الثورة الثانية للبنية التكنولوجية في الحضارة الحديثة، واللّتين كان يمثلها على التوالي المستنيرون والبرجوازيون. وقد أدّت الثورة الأولى إلى إحداث التغيير في المباني النظرية لأوروبا الحديثة، وأدّت الثورة الثانية إلى إحداث التحوّل في المباني البنيوية والمباني السلوكية.

إن الحضارة الغربية في العبور من الوضعية القديمة، والدخول في الشرائط الحديثة، استناداً إلى المحركات الاجتماعية المؤثرة، قد رضخت لثلاثة متغيّرات:

١. التغيير في المباني النظرية:

لقد تمثّل هذا التغيير في العبور من التقيّد إلى التعقل، والذي أدى إلى حدوث التغيير في المباني الأبستمولوجية والأنطولوجية للفرد المسيحي، كما غيّر نوع الحكم والرؤية من قبل الفرد وتصور الإنسان الحديث لعالم الوجود. لقد كان منح الحرية للفرد من أسمى المباني النظرية للحضارة الغربية الحديثة، في حين

«كان الفرد في الحكومات اليونانية المدنية يفتقر إلى الاستقلال والحرية على المستوى

الفردى، وكان تابعاً للقوة والاقتدار الجماعي»^١.

١. باربيه، موريس، *مدرسته سياسي* (الحداثوية السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الوهاب أحمددي، ص

١٨٦، نشر آكه، طهران، ١٣٨٣ هـ.ش.

٢. التغيير في المباني البنيوية:

كان فيليب وولفيرى

«أن الحداثة في أوروبا قد بدأت بتأسيس مدرسة شارتر^١ في القرن الثاني عشر للميلاد

على يد برنارد دو شارتر^٢ وتلميذه ساليبوري^٣»

لقد كانت مدرسة شارتر أول بنية حديثة تبنى في قبال الصومعة. لقد أثبت هذا الأمر أن تغيير الأبنية تابع لبروز التحول في النظرة الفكرية والثقافية. وقد بدأ سطوع شمس التنوير في أوروبا من خلال الآراء الجدلية لبيتر أبيلار^٤ الفرنسي. وأقام جيراردو كريمونا^٥ بتأسيس حركة أو مجمع الترجمة بدعم من أسقف طليطلة، وقام بترجمة أعمال الكندي والفارابي وابن الهيثم وإقليدس وجالينوس من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية. ومن ناحية أخرى كان تأسيس جامعة باريس على يد الملك الفرنسي فيليب أوغسطس^٦ سنة ١٢٠٠ م في حقل الحقوق والأدب الروماني والطب - في

١. كانت مدرسة شارتر (Chartres) تقع إلى الغرب من فرنسا وفي ولاية لوير (Loire). وهناك من المؤرخين من أمثال جاكوب لي غولف (Jacques Le Golf) من يدعي أن الصوحة والتنوير في أوروبا قد تبلورت مع بداية القرن التاسع ومن خلال تأسيس الأكاديمية على يد شارلمين وباسم كارولينجين (Carolingienne) برئاسة القس الإنجليزي أكوين (Alcuin).

٢. برنارد دو شارتر (١٠٧٠ - ١١٣٠ م): فيلسوف فرنسي من الأفلاطونية المحدثة وصاحب منصب. (المعرب).
3. See: Wolff, Philippe; *L'Eveil Intellectuels de L'Europe*; Ed. Seuil, Paris, 1971, p. 4.

٤. بيتر أبيلار (١٠٧٩ - ١١٤٢ م): فيلسوف فرنسي شهير. يعتبر شعلة ألهبت عقل أوروبا اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد. كان له إسهام كبير في فكر العصور الوسطى في مجال المنطق واللاهوت. وقد حث على استعمال المنطق من أجل استيعاب النصرانية والدفاع عنها. ألف كتاباً يدعى (نعم ولا) قوامه الآراء المتضاربة للسلطات اللاهوتية في مختلف المسائل والمبادئ الدينية. أصبح هذا الكتاب أحد الكتب التي أثرت في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى والتي تسمى بالفلسفة المدرسية. (المعرب).

٥. جيراردو الكريموني أو جيرارد من كريمونا (١١١٤ - ١١٨٧ م): مترجم إيطالي للأعمال العلمية العربية. عُثر على أعماله في مكتبات طليطلة في إسبانيا. يعدّ واحداً من أهم علماء مدرسة طليطلة للمترجمين في العصور الوسطى. (المعرب).

٦. فيليب الثاني أوغسطس (١١٦٢ - ١٢٢٣ م): ملك فرنسا. حكم خلفاً لأبيه لويس السابع. امتد حكمه لفرنسا ثلاثة وأربعين سنة (١١٨٠ - ١٢٢٣ م). (المعرب).

قبال مؤسسة الكنيسة - يمثل التغيير الأبرز في المباني البنيوية، بيد أن موريس باربيه^١ يرى أن الثورة الفرنسية الكبرى كانت هي المنشأ في التغيير البنيوي في الغرب الحديث، وذلك لأن الثورة إنما تحقق الحداثة السياسية من خلال فصل الدولة المتعاقد عليها عن المجتمع المدني^٢.

٣. التغيير في المباني السلوكية:

خلال العصور الوسطى كانت العلاقات والروابط الاجتماعية تابعة للضوابط والمقررات الكنسية. ففي ضوء سلطة الثقافة القروية، والافتقار إلى قواعد الحياة المدنية، والعصبية الكاثوليكية، وغلبة الثقافة الفروسية، كان الطابع غير المؤدّب واللامتخضر هو الذي يطبع سلوك الناس في أوروبا تجاه أنفسهم والآخرين. فإن الظلم الذي كان يمارسه الإقطاعيون تجاه خدمهم - طبقاً للوثائق والمستندات التاريخية - وظلم الملوك للرعية، كان يعتبر عنصراً وعاملاً رئيساً في انتشار العنف والقسوة فيما بينهم. وكانت قلة مساحة الأراضي الخصبة وضيق ذات اليد تساعد على زيادة هذا التعامل العنيف والسلوك السيئ. وبعد عصر النهضة واستيلاء أوروبا على الأراضي الإسلامية واتساع التجارة مع الشرق، وزيادة الإقبال على الحياة والعيش في المدن، ظهرت الطبقة البرجوازية، وانتقلت المصادر العلمية / الفلسفية من العالم الإسلامي إلى أوروبا، الأمر الذي أدى بدوره إلى ظهور طبقة المستنيرين. كانت هذه التغيرات الفكرية تحتم على المجتمع أن يتبع القواعد والقوانين الملزمة. ومنذ القرن السابع عشر شاع استعمال مصطلح «سيفيل»^٣ بمعنى التربية، والحقوق المدنية، والمدني، والعرفي، ومصطلح «سيفيليت»^٤ بمعنى المؤدّب، وآداب المعاشرة والتعارف، وقام الكتاب بتأليف الكتب لتعليم الناس آداب الحياة الحديثة وطريقة لبس الثياب وتناول الطعام واحترام المرأة، وعلموا الناس كيفية التعامل مع الآخرين من خلال إقامة المآدب الفاخرة^٥.

١. موريس باربيه (١٩٣٧ - ؟م): كاتب فرنسي. من أعماله: (الحداثوية السياسية). (المعرب).

٢. باربيه، موريس، مدرّسته سياسي (الحداثوية السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الوهاب أحمددي، ص

١٦٩، ١٣٨٣ هـ.ش.

3. Civil

4. Civillite

5. See: Bastide, 1953, p. 29.

حتى عام ١٧٥٠ لم يكن المؤرخون والفلاسفة الفرنسيون يفهمون من مفردة الحضارة^١ ما يفهم منها حالياً. فحتى ما قبل هذا التاريخ كان يتم استعمال مصطلحي «سيفيلز»^٢ و«بوليسييه»^٣ في الأدبيات الفرنسية، للدلالة على سكان المدن والأشخاص المهذبين الذين كانوا يجدون أنفسهم ملزمين برعاية قوانين الحياة في المدينة؛ وعلى هذا الأساس كان المراد من التحصّر عبارة عن التقيّد بالقوانين السائدة والمحافظة على آداب المعاشرة التنويرية. نشر الماركيز دي ميرابو^٤ - نجل عصر التنوير وأبو الثورة الفرنسية الكبرى - رسالة قبل صدور «دائرة المعارف» سنة ١٧٥٦ م، بعنوان «صديق الناس»^٥، وصرّح فيها بأن الحضارة تعني تطوّر وتقدّم البشر، وأن التقدم إنما هو نتيجة لتعالى العقل الفلسفي^٦. يقول ميرابو: لقد كان تطوّر البشرية متواصلاً ضمن مسار تكاملي منذ عصور التوحّش إلى عصر المدنية الحديثة، وإن المراد من عصر المدنية، هي المرحلة التي صار بمقدور الناس فيها أن يتعايشوا فيما بينهم من خلال مراعاة حقوق الآخرين، واحترام القوانين التي وضعوها بأنفسهم، ومن خلال الحفاظ على الحريم الخاص والعام. إن هذا الأسلوب في الحياة هو الذي أوصل الإنسان الغربي المتمدّن إلى كمال الإنسانية في النزعة الإنسوية.

يذهب ماكس فيبر^٧ إلى الاعتقاد بأن الحضارة تلازم مفهوم التطوّر، وأن توسيع الحضارة

1. Civilisation

2. Civilise

3. Policier

٤. أونوريه جابرييل ريكويتي المعروف بـ «الكونت دي ميرابو» (١٧٤٩ - ١٧٩١ م): ثوري وصحفي وسياسي فرنسي ماسوني. خطب الثورة الفرنسية. خلال الثورة الفرنسية كان يميل إلى إقامة نظام دستوري مبني على نموذج المملكة المتحدة. أدار مفاوضات سرّية فاشلة مع النظام الملكي الفرنسي في محاولة للتوفيق بينه وبين الثورة. (المعرب).

5. Ami des Hommes

6. *Gra Larousse Encyclopedia*. T. III. 1960.

٧. ماكس كارل إميل فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠ م): عالم اقتصاد وسياسي ألماني، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية. وعمله الأكثر شهرة هو كتاب (السياسة كمهنة). (المعرب).

يعني التعقلن، في حين أن الثقافة تندرج ضمن مقولة الإبداع، ولا صلة لها بشمولية العقلنة. ومن ناحية أخرى يرى أن التعقلن ناظر إلى النظام الاجتماعي أو الحياة الخارجية للفرد، وليس إلى الحياة الخاصة والعقلية للإنسان^١.

عواصم الحضارة^٢

إثر حدوث التغيرات المناخية والجغرافية التي شهدتها الكرة الأرضية، أصبحت بعض المناطق ذات شرائط وظروف مؤاتية لتجمع المزيد من السكان وتمركز الأعراق المتنوعة. إن هذه المناطق بسبب خصائصها الجغرافية والمناخية الخاصة، تحولت إلى بيئة مناسبة ليعيش الإنسان فيها. ويمكن الإشارة من بين هذه الخصائص إلى ما يلي: كون بعض المناطق والأراضي واقعة ضمن جُزر، أو أنها من المناطق الواقعة في مفترق الطرق التجارية، وكذلك اشتغال الأراضي على مساحات خصبة واسعة، وكونها تشتمل على أنهار كبيرة، الأمر الذي يوفر وسيلة طبيعية ومناسبة لسقي الزراعة، والتنقل عبر الضفاف وإلى المناطق الواقعة في مسارها بالزوارق، كما تمثل ملاذاً آمناً من هجوم الأعداء، وما إلى ذلك من الخصائص التي تعد من الامتيازات الأولية للعيش المثالي والمناسب.

لقد شكلت هذه المناطق البؤر الاستيطانية الأولى لحياة الإنسان الذي تخلّى منذ وقت قريب عن حياة الرعي والاقتصاد المعتمد على الصيد والترحّل، وبدأ من خلال السكن والإقامة في المراتع وضفاف الأنهار حياة مستقرة تعتمد على الاقتصاد الزراعي. وقد شكل هذا الاستقرار بداية عصر المدنية.

إن الذين اضطروا إلى ترك مواطنهم بسبب الظروف المناخية، أخذوا الآن - على الرغم من الاختلافات العرقية والاختلاف في الآداب والتقاليد - يمتزجون بالمهاجرين الآخرين في موطن جديد، وبذلك تشكلت أولى بؤر المجتمعات البشرية في أوروبا (وكان ذلك في الشرق والجنوب الشرقي غالباً). وفي حدود الألفية الأولى قبل الميلاد أضحّت المناطق الجنوبية من

١. فروند، جولن، *جامعه شناسي ماكس وير* (علم اجتماع ماكس فيبر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين آذرنگ، ص ٢٧، نشر نيكان، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

القارة الأوروبية - حيث كانت تتمتع بمناخ أفضل - مسرحاً لمهجرات واسعة لمختلف القوميات^١. وقد سار الهيلينيون - الذين هم فرع من المهاجرين الآريين - على ضفاف نهر الدانوب، وبعد نزولهم في اليونان عمدوا إلى بناء دولة الاستعباد الأولى في أوروبا في تلك الألفية الأولى.

يرى الكثير من علماء التاريخ القديم والمؤرخين، أن أهم وأقدم معاقل وعواصم الحضارات البشرية عبارة عن:

١. حضارة أمريكا المركزية (كندا والولايات المتحدة والمكسيك) حضارة المايا.
٢. حضارة البحار الجنوبية (البحر الأسود، وبحر مرمرة، وبحر إيجه، والبحر الأدرياتيكي^٢، والبحار الثلاثة الأخيرة تقع في البحر الأبيض المتوسط).
٣. حضارة البحر الأصفر، الحضارة الصينية.
٤. حضارة الغانج والسند الحضارة الهندية.
٥. حضارات النيل وما بين النهرين، حضارات مصر وسومر^٣.

أسس الحضارة الغربية

يذهب المؤرخون الغربيون إلى الاعتقاد بأن أسس الحضارة الغربية تقوم على محور مثلث، وذلك على النحو الآتي:

١. كانت هجرة الآريين إلى الجنوب الأوروبي قد تمت ما بين عامي ١٨٠٠ - ١٤٠٠ ق. م.
٢. البحر الأدرياتيكي أو بحر البنادقة: أحد فروع البحر الأبيض المتوسط، وهو يفصل شبه جزيرة البلقان وسلسلة جبال الأبينيني عن سلسلة جبال الألب. (المغرب).
٣. في هذا التقسيم عمد الكاتب إلى الإعلان بأن الحضارات الثلاثة الأخيرة (غير الحضارتين الأوليين) كانت متزامنة. وفي الجواب عن هذا الكاتب يجب القول: أولاً إن هذا التقسيم من قبل علماء التاريخ والتاريخ القديم ليس صحيحاً؛ لأن عمر حضارات الإنكا (Inca) والمايا (Maya) وكيفيتها غير قابلة للمقارنة مع حضارات الفقرة الخامسة. وثانياً أنه من المستغرب أن لا يؤتى على ذكر الحضارات اليونانية والرومانية، في حين أن الحضارة الإغريقية والرومانية كانت منشأً للحضارة الغربية، كما كانت في إطار التأثير والتأثر تتعاطى مع الحضارات المجاورة؛ كما أنه ضم إيران - دون أن يأتي على تسميتها - إلى حضارة ما بين النهرين، وهذا بدوره بجانب للصواب من حيث التقسيمات التاريخية.

١. النزعة المعرفية^١ (لقد كان الفهم الحديث للوجود، والحكم في القضايا على أساس العقل الفلسفي، والعبور من الأساطير والوصول إلى الحقيقة العلمية، والأبستمولوجيا والأنطولوجيا الإنسوية، مستندة إلى التراث اليوناني والإغريقي).

٢. الفردانية^٢ (العبور من الإنسان التابع إلى الإنسان المستقل، وتحرر الفرد من التقيد والتعبّد من أجل الوصول إلى التعقل. الفردانية الحاصلة من التراث اليوناني والديانة البروتستانتية).

٣. النزعة الفنية^٣ (العبور من الحياة الآلية إلى الحياة الصناعية، العبور من أسلوب الإنتاج الفيزيقي إلى أسلوب الإنتاج الميكانيكي).

وقد ذهب جورج غرون إلى الادعاء بأن الحضارة الغربية تمتاز بثلاث خصائص علمية وثقافية واجتماعية، بحيث لا تحظى أي حضارة أخرى بهذه الخصائص، وهي كالآتي:

١. هيمنة الروح العلمية والتكنيكية على العلاقات الاجتماعية.
٢. الانفصال عن الماضي والنظر إلى المستقبل، إذ من خلال الانفصال عن الماضي يتحرر الفرد من قيود الإخفاقات التاريخية والتقاليد المعقدة التي تقيد العقلانية، ومن خلال الرؤية والنظرة المتفائلة إلى المستقبل، يضمن لنفسه التقدّم والتطور والارتقاء.
- إن القليل من السكان الفاعلين يعملون على تلبية الاحتياجات الاجتماعية، ففي الولايات المتحدة الأمريكية يعمل ما نسبته ١٠٪ من مجموع الفلاحين، بتوفير الطعام لما يقرب من مئتين وسبعين مليون نسمة^٤.

وفيما يلي نعمل على إيضاح ثلاثة أبعاد من أبعاد الحضارة الغربية:

الأبستمولوجيا أو النزعة المعرفية

يذهب الغربيون إلى الاعتقاد بأن الركن الأساس في حضارتهم يكمن في اعتماد الفرد على

1. Conception de la Connaissance

2. Conception de l'Individu

3. Conception de la Technique

4. Gueron, 1959, p. 32.

العقلانية الفلسفية لتحرير ذهن الإنسان من أوهام التقاليد اللامعقولة^١. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان الغربي في الحضارة الحديثة، أصبح من خلال مكافحة الأساطير ونفيها من حياته صاحب عقل حرّ ومنزّه من الخرافات، وباللجوء إلى هذه العقلانية يحكم في مورد مسائل وشؤون الحياة، ويتخذ القرارات على أساس ذلك.

لو فسّرنا المعرفة بالعقلنة، كان هذا هو الموضوع الذي شغل اهتمام ماكس فيبر بشدّة؛ فإنه يرى أن هذه الظاهرة إنما هي متعلقة بالحضارة الغربية. وعلاوة على ذلك أنه يرى أن العقلانية إنما هي نتيجة وثمرّة للتخصص العلمي والنبوغ الفني والتقني للإنسان الغربي^٢. ويضيف ماكس فيبر قائلاً:

«من المستبعد أن تكون العقلانية المضافة، معبّرة عن الرقي في المعنى المتداول للكلمة أو أنه أمر عقلائي، مهما كان أساسها علمياً.

كما أنه في أثره وكتابه الجدلي الأول بعنوان «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، ضمن سعيه إلى إيجاد علاقة مفهومية بين هذين الموضوعين، يرى بشكل وآخر أن هذين العنصرين من الركائز والدعائم والأركان الأصلية للحضارة الغربية الحديثة.^٣»

وقد ذهب فيرنر سومبارت^٤ - عالم الاجتماع والمؤرخ المعاصر لماكس فيبر - بدوره في كتاب له

١. يقول باسكال: هناك في التقليد أحياناً ذات النسبة من العبقرية الموجودة في التقدم العلمي والعقلي. فعندما يعيّن البرلمان الإنجليزي الابن البكر للملك بوصفه خليفة له، يكون قد استبدل تقليداً معقولاً بالتقاليد السابقة؛ إذ كان يتم في السابق تعيين الفرد الأكفأ والأثقى من أبناء الملك خليفة له.

٢. فروند، جولن، *جامعه شناسي ماكس وبر* (علم اجتماع ماكس وبر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين آذرنك، ص ٢٤، ١٣٦٢ هـ ش.

٣. فيبر، ماكس، *اخلاق بروتستانت وروح سرمايه داري* (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدان وپريسا منوچهری كاشاني، ص ٥٢، نشر علمي / فرهنگي، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٤. فيرنر سومبارت (١٨٦٣ - ١٩٤١ م): *عالم اقتصاد واجتماع ألماني*. رئيس أصغر مدرسة تاريخية في الاقتصاد، وأحد علماء الاجتماع القاريين الرائدة خلال الربع الأول من القرن العشرين للميلاد. (المعرب).

صدر عام ١٩١٣ م بعنوان «جوهر الرأسالية»^١، إلى الاعتقاد بأن الحضارة الغربية الحديثة، هي ثمرة التماهي بين ثلاثة عناصر، وهي كالآتي: العقلانية، وروح البحث والتحقيق، والفردانية. وقال بأن هذه العناصر قد ازدهرت في أواخر القرن الخامس عشر للميلاد بين الطبقة البرجوازية الظاهرة حديثاً. وهي الخصائص التي لم تكن موجودة بين طبقة الحرفيين والتجار في العصور الوسطى. والملفت أن فيرنر سومبارت كان يعتقد بأن البرجوازية هي التي كانت تدير هذه العناصر الثلاثة؛ لأنه يرى أن البرجوازية هي العنصر الأساس في تبلور الحضارة الغربية، وهي الطبقة التي لم تتبلور في أيّ واحدة من الحضارات الأخرى^٢. من خلال القول بأصل تأثير وفاعلية عنصر البرجوازية في بلورة الحضارة الغربية، وبالنظر إلى رؤية سومبارت، فإن العقلانية الناتجة عن حركة التنوير قد حلت محل المنطق الكنسي القروسطي؛ بيد أن روح البحث - أو لنقل روح المجازفة - بوصفها جوهر الحضارة الغربية، إنها هي ثمرة الماهية الرأسالية، التي تمثل رحلة كريستوفر كولمبس سنة ١٤٩٢ م، النموذج البارز لها. وبالتالي فإن الفردانية بدورها نتاج الحركة الإنسوية والإصلاح الديني.

لقد ذهب ألفرد فون مارتين - عالم الاجتماع والمؤرخ الألماني المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية، وهو المتأثر بعمق بأفكار وآراء ماكس فير - في كتابه (علم اجتماع عصر النهضة)^٣، إلى القول بأن التعايش بين الطبقتين التنويرية والبرجوازية كان من أهم الأركان التي عملت على بلورة النزعة المعرفية في العالم الغربي. وعلى الرغم من أن نوع هاتين الطبقتين مختلف عن الآخر، بيد أن غايتها، من خلال رفعها لشعار القومية والليبرالية - حيث الشعار الأول يضمن حرية التفكير، والثاني يضمن الأمن لرأس المال - كانت واحدة. وبذلك فإن التعاون

1. Essence du Capitalisme

٢. إن مرادنا من الغرب في هذه المقالة هو أوروبا الغربية؛ لأن عناصر الحضارة الغربية لم تتبلور أبداً في أوروبا الغربية مثل النمسا ولا سيبيريا أو أوروبا الشرقية أبداً، فلم تظهر الطبقة البرجوازية في روسيا أبداً. وقد سعى القيصر الروسي بطرس الكبير في القرن الثامن عشر للميلاد، إلى تحديث وتطوير روسيا على أساس نموذج أوروبا الغربية.

٣. مارتين، ألفرد فون، *جامعه شناسي رنسانس* (علم اجتماع عصر النهضة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بيكلي، ومفيد علي زاده، وسيروس رسولي، ص ٢٤، نشر عطا، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

بين العقل والنقود قد مهّد الأرضية لعبور أوروبا الغربية من التقليد والتراث المحافظ في العصور الوسطى إلى المرحلة البراغمتية والعقلانية في العصر الحديث.

في العصور الوسطى كانت العلاقات الاجتماعية والروح المشرفة على المجتمع، تستند على ثلاثة أصول، وهي: الدم، والتراث، والقرباة (تبعية الفرد لطائفة اجتماعية خاصة). إن هذه الأصول الثلاثة الحاكمة على المشترك (الجماعة)^١، تعبر عن أن الجمعية (المجتمع) بمعنى حياة المدينة لم تبلور بعد؛ وذلك لأن سكنى المدن يمثل تحليلاً للحضارة الغربية الحديثة ومضماراً للبرجوازية. إن العالم البرجوازي كان عالماً مدققاً وواقعياً وعملياً ومغامراً، وقد تمكن - على الرغم من مقاومة الكنيسة والإقطاعية - من إقامة الدولة / المدينة التي طوت بساط السحر والتقاليد البالية من خلال الاستعانة بحرية الإنسان الفكرية المستقلة، وارتقاء مستواه المعرفي تجاه العالم الخارجي^٢. وبذلك فقد عملت البرجوازية - بوصفها عاملاً لتغيير المباني النظرية والسلوكية في الغرب - من جهة على استبدال الشكل الأوليغاركى الحديث، والاهتمام بهذا العالم، والنزعة الاستهلاكية والتجملية، بالقيم الأخروية والقناعة والصبر الكنسي، وعملت من جهة أخرى - بمساعدة علم الاجتماع - على تحريك الاتجاهات الديمقراطية بوصفها محطة للإقطاعية والاستبداد السلطوي^٣. لقد أدى هذا التحول إلى تغيير الأبنستولوجيا والمعرفة الحاكمة على أوروبا، وأدت من وجهة نظر ماكس فيبر إلى عقلنة الحضارة الغربية.

ومن بين الخصائص الأخرى للحضارة الجديدة، تراجع سلطة الكنيسة وارتفاع قدرة وسطوة العلم. وقد أدى العلم الجديد إلى ازدهار النزعة المعرفية وتوسعة الإقبال على الدنيا.

1. Community

2. Society

٣. مارتين، ألفرد فون، *جامعه شناسي رنسانس* (علم اجتماع عصر النهضة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بيكلدي، ومفيد علي زاده، وسيروس رسول، ص ٢٤، ١٣٨٠ هـ.ش.

٤. الأوليغاركية أو الأوليغارشية (Oligarchy): مشتقة من الكلمة اليونانية (أوليغارخيا) وتعني حكم الأقلية؛ فهي شكل من أشكال الحكم تكون فيه السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية. وغالباً ما تكون الأنظمة والدول الأوليغاركية مسيطر عليها من قبل عائلات نافذة معدودة تورث النفوذ والقوة من جيل لآخر. (المعرب).

5. See: Wolff, Philippe; *L'Eveil Intellectuels de L'Europe*; Ed. Seuil, Paris, 1971, p. 156.

وتخلت الأرض - بوصفها معياراً لتشخص العصر الإقطاعي - عن مكانتها لمصلحة النقود بوصفها مظهرًا للقيم الحاكمة على العلاقات البرجوازية. وقد تم تقسيم العلم الجديد - الذي يستند في ذاته إلى العقلانية والقائم على أصل الإثبات والإبطال - إلى قسمين، وهما: العلم النظري، والعلم العملي. وكان العلم النظري بصدد تغيير المباني النظرية للإنسان أو تغير تصوّر الإنسان عن تصوير عالم الوجود. وهذه هي الظاهرة التي يتم التعبير عنها بالمعرفة الحديثة؛ وأما العلم العملي فهو يسعى إلى التغيير الآلي، وهو العقل الذي أدى في الداخل إلى إفراز الهندسة الاجتماعية على أساس الانضباط - التعاون والتنافس ونشر النظام الإداري - الصنفي والمؤسسات المدنية، وأدى في الخارج إلى ظهور التسلط والاستعمار للغرب.

إن أغلب علماء الاجتماع والمؤرخين من الباحثين في حقل عصر النهضة، يذهبون إلى الاعتقاد بأن عقلانية الغرب كانت نتيجة للانتقال من أسلوب إنتاج الاقتصاد الحرفي إلى أسلوب إنتاج الاقتصاد الرأسمالي، وإن هذه الرأسمالية قد شاعت قبل اختراع آلة البخار على يد جيمس واط، وإن هذا الازدهار الرأسمالي كان في الغالب حصيلة لسيطرة أوروبا على المياه الحرة في العالم. ولهذا السبب فإن أغلب علماء الاجتماع يعتبرون الحضارة الغربية عموماً حضارة بحرية، في قبال الحضارة البرية للشرق.

إن البرجوازية من خلال نفخها لروح المجازفة في جسد المجتمع المتحرر لتوّه من الأفكار الكنسية التقشفية والزاهدة، قد أدخلت القارة الأوروبية في عصر جديد. وقد بلغت هذه المجازفة ذروتها في الرحلات الاكتشافية التي حققت أصل تراكم أو مراكمة رأس المال من خلال السيطرة الأوروبية على الأسواق والمصادر الجديدة في أمريكا اللاتينية وصولاً إلى شبه القارة الهندية في المرحلة اللاحقة.

يذهب فيليب وولف إلى الاعتقاد بأن التقدم الفكري والثقافي لأوروبا كان مديناً للتحوّل في الأسس الاقتصادية لها، حيث تحوّلت البنى والأسس الاجتماعية تبعاً لها. وقد ترك هذا التحوّل الاقتصادي أثراً إيجابياً على تحسين كفاءة وجودة المحاصيل الزراعية وإصلاح الأساليب التقليدية والبداية القروية أيضاً. إن اكتشاف الأراضي الجديدة لم ينطو على فوائد اقتصادية فقط، بل وأدى بأوروبا - التي كانت تعاني من الحروب الدينية والنزاعات

السياسية من جهة، وشح في الأراضي وندرة في الطعام، وزيادة في الأمراض الفتاكة، حتى عمدت من جهة أخرى إلى تصدير الفائض من سكانها المتمردين إلى تلك الأصقاع^١ - إلى توفير الأمن لأصحاب السلطة والثروة؛ وعليه فإن الاستيلاء على الأراضي المكتشفة قد مثل اللجنة المفقودة أو أرض الميعاد، بما في ذلك بالنسبة إلى المجتمعات اليهودية الصهيونية.

وكانت الأراضي الجديدة ملاذاً لانتقال الطبقات المعارضة والفتنوية السياسية والدينية في القارة الأوروبية، وانتقالها إلى القارة الأمريكية، وقد مثل هذا الأمر في الوقت نفسه وسيلة لانتقال الثقافة والحضارة الأوروبية إلى القارة الأمريكية، وخلق أرضية لاستعمار هذه القارة من قبل الأوروبيين. وبعد ذلك توصلت أوروبا إلى التطور في ظل هذا الهدوء؛ إذ تحولت الأنظار من الخلافات الداخلية إلى التنافس الخارجي، وتحلى الاقتصاد الوطني عن مكانته لمصلحة الاقتصاد الدولي. وقد انتهى هذا التغير في أوضاع الغرب واكتشاف الأراضي الجديدة بضرر الشرق ولا سيما الأراضي الإسلامي؛ إذ مع استقرار الأتراك العثمانيين وقطع العلاقات التجارية بين الشرق وأوروبا، وجد المسلمون أنفسهم في زاوية اقتصادية مغلقة. إن اضمحلال التجارة أدى بالشرق إلى الركود الاقتصادي والانطواء على الذات وعبادة الخرافة والعصبية القومية والدينية. إن هذه الرحلات الاستكشافية المجازفة والاستعمارية شكلت منعطفاً لانفصال الغرب عن الشرق وبداية لاستعلاء الحضارة الغربية وبسط الغرب لسيطرته على جميع العالم، ولا سيما العالم الإسلامي.

وقد ذهب ماكس فيبر إلى الاعتقاد بأن التاريخ تابع للتطور المحلي، وذلك لأن كل مرحلة هي علة ضرورية لتقدم المرحلة اللاحقة. خلافاً لميشيل فوكو^٢ القائل بالتقاطع والتداخل الكلي

1. See: Wolff, Philippe; *L'Eveil Intellectuels de L'Europe*; Ed. Seuil, Paris, 1971, p. 158.

٢. ميشال فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤ م): فيلسوف فرنسي. يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين. تأثر بالنبويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه (تاريخ الجنون). ابتكر مصطلح (أركيولوجية المعرفة). وأزخ للجنس أيضاً من (حبّ الغلمان عند اليونان)، وصولاً إلى معالجته الجدلية المعاصرة كما في (تاريخ الجنسية). أصيب أثناء إقامته في كاليفورنيا بعدوى الأيدز مما أدى إلى وفاته متأثراً بهذا المرض. من مؤلفاته: (هوس الذات)، و(إرادة المعرفة)، و(استعمال المتعة). المربّ.

والعام للتاريخ^١. إن هذه الأحداث تثبت أن التاريخ بنظرة عامة عبارة عن مسار وتيار متواصل ومترابط؛ وعلى هذا الأساس فإن النزعة المعرفية أو العقلانية- بوصفها واحدة من أركان ومباني حضارة الغرب الحديث - ليست منبثقة عن مجرد الصراع الغربي؛ إذ أن ماكس فيبر على الرغم من تعصّبه تجاه عقلانية الحضارة الغربية، ولعله لا يرتضي تدخّل أي عامل أو سبب خارجي في هذه العقلانية، إلا أنه يقرّ ويعترف بأن العقلانية نازرة إلى المنظومة الاجتماعية الخارجية للحياة، وليس إلى الحياة الخاصة والعقلية للإنسان^٢.

إن مراد ماكس فيبر من بيان العقلانية هو الفصل والتفكيك بين العقل الفردي والعقل الجمعي؛ وذلك لأن العقل الفردي في عين الحفاظ على استقلاله في الحقل الخاص، يمثل تابعاً للعقل الجمعي في الحقل العام. كما يعلن ماكس فيبر بالقول:

«إن العقلانية أو النزعة العقلية لا تعني أبداً المعرفة العامة المتزايدة للشرائط التي نعيش فيها، وإنما تعني في الغالب أننا نعلم أو اعتقدنا أننا في كل لحظة وبشرط أن نريد يمكن لنا أن نثبت أنه لا توجد أساساً أي قدرة ملغزة أو غير قابلة للتوقع تتدخل في مسار حياتنا^٣»

نعود مرّة أخرى إلى ذكر مصداق عن ماكس فيبر في تعريف العقلانية لإثبات هذا الادعاء القائل بأن النزعة المعرفية أو العقلانية الغربية هي حصيلة جهود داخلية بحثة قام بها الغرب؛ حيث قال:

«إن العقلانية عبارة عن تنظيم الحياة بواسطة تقسيم وتوزيع الأنشطة المختلفة على أساس المعرفة الدقيقة للعلاقات بين الأشخاص والأدوات وبيئتهم، من أجل الحصول

١. بزرگي، وحيد، *ديدگاه هاي جديد در روابط بين الملل* (الآراء الجديدة في العلاقات الدولية)، ص ١٥٢، نشر في، طهران، ١٣٧٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. آرون، ريمون، *مراحل أساسية اندیشه در جامعه شناسي* (المراحل الأساسية للفكر في علم الاجتماع)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر برهام، ص ٢٠٩، نشر انقلاب اسلامي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

٣. فيبر، ماكس، *اخلاق بروتستانتي وروح سرمايه داري* (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان وپريسا منوچهري كاشاني، ص ٧٨، ١٣٩٠ هـ ش.

على المزيد من الجدوائية والمنفعة. كما يعتمد إلى تعريف العقلانية بأنها نوع من المكافأة

الذكية والحاذقة لممارسة الحياة وبسط المزيد من السيطرة على العالم الخارجي.^١

ولكن قلما تمّ البحث حتى الآن حول الاستعلام عن ماهية عقلانية الغرب والمباني النظرية لهذه الحضارة وتداعياتها وتبعاتها، وإن طرح هذا السؤال القائل: ما هي الظروف والشرائط التي تبلورت فيها هذه الحضارة وما هو المصير الذي واجهته؟ بالنظر إلى أن كل فكرة إنما تتعرّض للتحوّل والاستحالة القيّمية والمفهومية ضمن الإطار الزمني، وتخرج عن موقعها ومقرّها الأولي، فإن العقلانية الغربية قد عانت من هذه المشكلة أيضاً. إن النزعة المعرفية نتاج عصر التنوير، وإن هذا العصر بدوره هو ثمرة وتلبية لضيق آفاق العصور الوسطى والقائمين على الكنيسة. يرى ماكس فيبر أن العقلانية نافذة في جميع الوجوه الرئيسة للحياة الغربية، بما في ذلك الدينية والحقوقية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية.

على الرغم من أن ماكس فيبر يرى أن العقلانية الغربية ناشئة عن التغيير الديني والانتقال من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، ولكن لا عصر النهضة ولا الحركة التنويرية - وهما من مظاهر الحضارة الجديدة للغرب - قد أحدثا أيّ هزة أو خلل في ذات الدين والإيمان لدى الناس. ففي عصر التنوير والثورة الفرنسية انتقل الدين من الحقل العام ليستقر في الحق الخاص للأفراد. وكان هذا ناشئاً من الشرائط المأزومة للقرن الثامن عشر للميلاد واستمرارها في القرن التاسع عشر للميلاد، حيث كان المفكرون يظنون أن المسيحية هي التي تقف سداً منيعاً في طريق العقلانية، في حين أن القائمين على الكنيسة كانوا هم الذين اتخذوا من المسيحية وسيلة للحفاظ على سلطتهم، أما اليوم حيث تجاوز الغرب ظروف الأزمة والضيق الفكري للقرنين الماضيين، فقد توصل إلى نتيجة مفادها أن نماذج الحداثة والشرح الحاصل بين الأجيال وأنواع الطغيان التي تحكم جيل الشباب، لا يمكن السيطرة عليه من خلال فرض وتطبيق القوانين البشرية. ومن هنا فقد أخذت الحكومات الغربية منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية ولا سيما في العقود الأخيرة تسعى إلى إعادة التعاليم الدينية مرة أخرى إلى الحقل العام، عليها تتمكن من

١. فروند، جولين، *جامعه شناسي ماكس وير* (علم اجتماع ماكس فيبر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين آذرنيك، ص ٢٤، ١٣٦٢ هـ.ش.

خلال التعاليم الدينية والمواظب الأخلاقية أن تصل إلى جدلية التضاد الاجتماعي وتمرد ضياع جيل الشباب؛ كما يسعى القائمون على حضارة ما بعد الحداثة إلى إزالة الشعور بالاغتراب لدى الفرد الغربي الذي هو حصيلة امتزاج الحياة بالشبكة الرقمية من خلال إلقاء الروح العاطفية وتلقين الإيمان الديني وإحياء المباني الأخلاقية من أجل دعم وتعزيز أواصر الأسرة. وعلى هذا الأساس فإن الأسس المسيحية في الغرب آلت إلى الضعف والضمور منذ عصر التنوير، ولا سيما منذ القرن التاسع عشر للميلاد؛ حيث تسلمت المباني التنويرية إلى الطبقات الوسطى في المجتمع، أخذ الانحلال الديني يحل محل التبعّد الديني، وسيطر العقل الفلسفي على العقل الديني. إن نزاع الإنسان الغربي مع مظاهر الرأسمالية وتبعية الفرد إلى الحياة التقنية بسبب اتساع رقعة الحياة المدنية، وضياع الهوية والاضطراب الثقافي والتزلزل في أواصر الأسرة بسبب البعد عن الوطن والضياع في المستعمرات، أدى إلى طغيان روح المجازفة والمغامرة لديه. إن تحبط الإنسان الغربي في متاهات وتعقيدات الحياة الحديثة أدى به إلى ضياع الهوية والسقوط الأخلاقي والانهيار العاطفي. إن ارتفاع نسبة الطلاق وازديادها يوماً بعد يوم، وترك الأطفال لمصيرهم في عالم الضياع وانعدام المسؤولية، أدى بالمجتمع الغربي باعتراف علماء الاجتماع وعلم النفس إلى الاغتراب عن الذات، والإدمان على الأدوية النفسية والحياة الفردية^١.

في الولايات المتحدة يسعى ما يقرب من ١٢٪ من الشباب إلى الانفصال عن الأسرة، وتجربة الحياة الفردية. وإن الزواج بمفهومه التقليدي في طريقه إلى الانهيار. حيث يعتمد الفتیان والفتيات إلى الاقتران ببعضهم بشكل غير متعارف ودون رعاية التشریفات الإدارية والكنسية، وإذا أنجبوا أولاداً تولت مؤسسات الرعاية الاجتماعية والحكومية تربيته وحضانته. إن الغرب يعاني اليوم من هذا التناسب اللامعقول؛ حيث كلما ازدهرت الحياة التقنية، آلت العلاقات الأخلاقية والعاطفية والتلاحم في الأسرة المركزية إلى الضعف والاهتزاز.

ولكن في العودة إلى الموضوع الأصلي، لا بدّ من الإشارة إلى أن المفكرين الغربيين يذهبون إلى الاعتقاد بأن سبب تخلف الشرق يكمن في الانفصال عن المعرفة الإغريقية. وهي المعرفة التي تشكل عماد حضارة عصر النهضة. وقد أضاف هؤلاء المفكرون أن الحضارة الشرقية ولا سيما

منها الحضارة الإيرانية / الإسلامية منذ أن كانت مقترنة ومرتبطة بالحضارة اليونانية، تمكنت من التوصل إلى المعرفة العلمية، وكانت هذه المعرفة عبارة عن الفهم العقلي والحاظ للقضايا. يرى الغربيون أن سرّ نجاح الحضارة اليونانية يكمن في أنها كانت تبحث جميع القضايا في وقت واحد، وتقبل منها ما كان يستند إلى العقل الفردي السليم؛ وبناء على ما يقوله المفكرون المعاصرون في الغرب فإن المعرفة اليونانية تقوم على ثلاثة أصول أساسية^١، وهي:

١. العقلانية.

٢. المشاهدة.

٣. الاستدلال.

إن هذه الموارد الثلاثة غير ناظرة إلى جميع الأمور، بل هي خاصة بفهم موارد محدودة. في حين أن المعرفة خارج حدود الغرب لم تقم على هذه المحاور. أو بعبارة أخرى: عندما يخرج الإنسان من حدود الغرب، لن يكون أثر للمعرفة الحديثة^٢.

1. See: Le Goff, Jacques; *Des Intellectuels au Moyen Age.* ; Ed. Seuil, Paris, 1957, p. 19.

٢. إن هذا النوع من إبداء الآراء المتكبرة والأنانية والمادحة للحضارة الغربية إنما تصدر بطبيعة الحال عن عدد محدود من الكتاب الغربيين. في حين أن بول فاليري - مؤرخ الحضارات الفرنسي البارز والمعاصر - يذهب أولاً إلى الاعتراض على التقسيم الخماسي للحضارات الكبرى في العالم. وثانياً ذهب في نظرة متشائمة تجاه الحضارة الغربية إلى القول في رأي جدي له هناك حضارات أخرى غير هذه الحضارات الخمسة. بيد أن النقطة المحيرة التي أعلن عنها بول فاليري هي تصريحه بالقول: نحن نعلم أن الحضارة الغربية قد ماتت في اللحظة الراهنة. ويرى أن هذا الموت ناشئ من التمايز الجوهرى بين النظام الفكرى والتشكيلات السياسية. وقد اقترح أربعة مؤرخين معاصرين كباراً في العالم الغربى خلاص الحضارة الغربية من الأزمة الراهنة (بعد الحرب العالمية الأولى والثانية) أربعة مقترحات. وقد تنبأ هؤلاء المؤرخون بانحطاط الحضارة الغربية (أوروبا):

بول فاليري (Paul Valery) (١٨٧١ - ١٩٤٥ م)، روياني / ايدئوكراسي (Ideocratie) حكومت صاحبان اندیشه (سلطة المفكرين)).

أرنولد جوزيف تونبي (Arnold Joseph Toynbee) (١٨٨٩ - ١٩٧٥ م)، توسل جوئي به منهب (اللجوء إلى الدين).

أوسفالد شبلينجر (Oswald Spengler) (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م)، توسل جوئي به زور (اللجوء إلى القوة).

أندريه مالرو (Andre Malraux) (١٩٠١ - ١٩٧٦ م)، قهرمان سازي (صناعة الأبطال).

للمزيد من الاطلاع حول آراء هؤلاء المفكرين الأربعة، انظر المصدر أدناه:

Delsol, 1991, p. 127.

وقد ذهب بعض المحققين في الثناء على الحضارة الغربية إلى الادعاء في مقارنة مباني حضارتهم مع مباني سائر الحضارات الأخرى ومن بينها حضارة الهند، إلى الادعاء بأن حضارة الغرب قد تبلورت وتطوّرت على أساس الإحصاء العلمي، في حين أن الحضارات الشرقية ولا سيما منها حضارة «الهند تستند» إلى المكاشفة «والإدراك غير» الحسي. قال أندريه زيغفريد^١ في مقالة له بعنوان «التقنية والثقافة في حضارة القرن العشرين»: إن الفرد الهندي لا يحتاج إلى العقلانية من أجل حلّ مشاكله.

وأضاف زيغفريد قائلاً: إن الحدود الأساسية بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى ليست حدوداً جغرافية / سياسية وإدارية، بل هي حدود بين العقلانية من جهة والتعبّد والمكاشفة والتشبّت بالنزعة التقليدية من جهة أخرى.

كما ذهب علماء الاجتماع الغربيين من زاوية أخرى إلى اعتبار عنصرين بوصفهما صانعين للحضارة الغربية، وهما تراثان قديمان نسبياً^٢:

١. التراث الهيليني^٣.

٢. التراث الإكلزيستيكي^٤.

إن الادعاء الدائر حول هذين العنصرين الصانعين للحضارة الغربية، لا واقعية له بالنسبة إلى جميع المراحل التاريخية للغرب؛ وذلك لأن الحضارة القروسطية كانت حصيلة التلاقح بين التراثين أدناه:

١. التراث الجرمانى.

٢. التراث الإكلزيستيكي.

للمزيد من القراءة حول مقالة *بديهة/إنسان* (ظاهري الإنسان)، انظر:

De Chardin, 1959.

١. أندريه سيغفريد (١٨٧٥ - ١٩٥٩ م): مؤرّخ وجغرافي وعالم اجتماع فرنسي. (المعرّب).

2. See: Andre Malraux, 1953, p. 12.

٣. يطلق مصطلح الـ (Hellenique) اليوناني - (Helleninistique) على المرحلة والحقبة الزمنية ما بين الإسكندر المقدوني إلى سيطرة الروم على اليونان.

٤. المرحلة الكنسية (Ecclesiastique).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا يقول: ما هي النسبة وما هي السنخية التي تربط بين هذين التراثين؟ في الجواب عن هذا السؤال يجب القول بضرر س قاطع: ليس هناك أي صلة أو رابط بين هذين التراثين؛ وذلك لأن كلا هذين التراثين كانا أجنبيين عن التراث الحاكم الذي تغلبا عليه، ونعني به التراث الروماني. وإن ذين التراثين لم يكونا أجنبيين عن التراث الروماني فحسب، بل وليس هناك أي نوع من القرابة فيما بينهما أيضاً؛ وإن نقطة الشبه الوحيدة بينهما تكمن في أنه بسبب التضاد البيئي بين الجرمان والمنظومة الكنسية، عمد كل منهما إلى الهجرة من موطنه ليستقر بعد عناء طويل في هامش الحضارة الرومانية. وكان الإمبراطور الروماني كلما غرق في مستنقع الرعب والفرع الناشئ من الحروب والمؤامرات والاضغاث والدسائس، كان حظ هذين التراثين لبسط سيطرتهما على الإمبراطورية يشتد ويصبح أقوى.

بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، أدى اختلاط تقاليد المترحلين من الجرمان، والتقاليد الأخرى للكنيسة، إلى إدخال الحضارة الغربية في عزلة العصور الوسطى التي امتدت لألف سنة. وفي البداية توافق هذان التياران على تقسيم السلطة فيما بينهما. حيث تم إيكال الشؤون الدنيوية إلى الجرمان الذين وصلوا حالياً إلى تأسيس الإمبراطورية، وتم التخلي عن الأمور الأخرى لصالح الكنيسة. تواصل هذا التوافق مصحوباً بالكثير من المنعطفات، بيد أنه ومنذ عام ١٠٩٥ م، ومع اندلاع الحروب الصليبية بوصفها مفرأ للخروج من الأزمات السياسية / الدينية / والاقتصادية التي كان يعاني منها المجتمع الأوروبيداخلياً، ومشيراً إلى أطماع المسيحيين بتشجيع وحث من اليهود للحصول على النعم الموعود بها في التوراة في الأراضي المقدسة، عمدت إلى تصدير أزماتها وخلافاتها السياسية / الدينية / والاقتصادية إلى الأقطار الإسلامية. والملفت أن الصليبيين قبل الهجوم على البلدان الإسلامية، قاموا في زحفهم الرابع بقتل ونهب أبناء جلدتهم ودينهم من المسيحيين في الإمبراطورية الرومانية في منطقة «زارا» بجزيرة الانتباء إلى الأوثودوكسية، وأسقطوا الإمبراطورية وأقاموا على أنقاضها الحكومة اللاتينية تحت إشراف الفاتيكان؛ وكان ذنبهم أنهم أضروا باتحاد المسيحيين واجتماع شملهم. وعلى الرغم من انتصار المسلمين في الحروب الصليبية عسكرياً، إلا أن هذه الحروب عادت بالفائدة إلى الأوروبيين أيضاً؛ إذ لولاها لما أمكن لهم الوصول إلى المصادر العلمية والفلسفية الإسلامية الأصلية. وهي المصادر التي قدمت دعماً لا يمكن إنكاره

في بناء أسس حضارة عصر النهضة.

لقد أدت الحروب الصليبية إلى زعزعة واهتزاز وحدة العالم الإسلامي، واتسعت رقعة النزاعات القبلية والمذهبية، الأمر الذي وفّر أرضية خصبة للغزو المغولي للعالم الإسلامي. وفي عام ١٤٥٣ للميلاد سقطت بيزنطة - التي تمّ إضعافها على يد أبنائها - بيد الأتراك العثمانيين، وسيطر الأتراك على نصف العالم المسيحي. وقد ترتبت على سيطرة الأتراك والتتار على المنطقة نتيجتان ملموستان في الحد الأدنى:

النتيجة الأولى: أنها عرّضت الإسلام إلى تحوّل في الهوية، وأدت بالمسلمين إلى الجمود الفكري والفلسفي والانطوائية والمصلحية.

النتيجة الثانية: إثر تغيير مسار التجارة من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي، تمّ إغلاق الطرق التجارية للعالم الإسلامي مع العالم الخارجي. وقد أدّت هذه الإنطوائية إلى ظهور الفرق الدينية المتخاصمة واندلاع الحروب العرقية / الدينية. في حين أن الحضارة الغربية - من خلال اعتمادها سياسة النظر إلى الخارج والتحلي بروح المغامرة والمجازفة - فتحت لنفسها آفاقاً وعوالم جديدة.

في العصر الحديث الذي يمثل عصر النهضة منعطفاً فيه، استيقظت أوروبا من سباتها القروسطي، وعرض لها التحوّل العقلاني في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وتم إخراج ما تبقى من تراث الحضارة اليونانية والرومانية من زوايا الصوامع، وأخضع لقراءة ثانية. واستفادوا من بقايا حضارة الهند والصين ومصر، وكانت الحصّة الأكبر في ذلك للعلم والفلسفة الإسلامية على سائر المراكز الحضارية في الصحوة الأوروبية، كما كان لإيران السهم الأوفر بين الأقطار الإسلامية في تخريج المفكرين والفلاسفة الإسلاميين^١. يقول أنثريه روسو:

«لقد تعرّف الغرب على الشرق من خلال نجل إيران، أي: زرادشت»^٢.

لقد كانت إيران هي الحضارة الشرقية الأولى التي تقيم علاقات مع الهيلينيين. لقد كان للحضارة الإغريقية خصلتان؛ الأولى: عدم تمركز السلطة وتشتتها على أساس مبدأ حكومة

1. See: Wolff, Philippe; *L'Eveil Intellectuels de L'Europe*; Ed. Seuil, Paris, 1971, p. 156.

2. See: Rousseaux, Andre; *Le monde Classique*; Troisieme Volum, Paris, 1951, p. 19.

الولايات، والأخرى: تعدد الآلهات على أساس عدم الخلط بين حقل الدين والسياسة. في حين أن الحضارة القديمة لإيران - ولا سيما في العصر الساساني - كانت تقوم على أساس أصل الآلهات الملكية، وأصل الإله الواحد والإشراف المشترك للملك على حقل السياسة والدين. في حين أن الملوك والفراعنة في الحضارات الرومانية والمصرية يدعون الإلهوية في الحقل الديني بالإضافة إلى السلطة السياسية، بيد أن الحضارة الفارسية قد تميّزت بأن ملوكها كانوا يعتقدون بالوحدانية ولم يدعوا الربوبية لأنفسهم أبداً.

لقد كانت الحضارة الرومانية - التي لعبت دوراً كبيراً في تنظيم أطر الحضارة الغربية الحديثة - حضارة أرسقراطية، وفي بعض الأحيان ديمقراطية. وقد كانت الحضارة الرومانية تستند إلى البلورية (الجماعية)، بينما كانت الحضارة اليونانية تستند إلى الفردانية. وكان هذا الفرد رغم استقلاليته وحرية تبعاً للجمعة في ظل حكم الولايات.

إن الإنسان في الحضارة الغربية الحديثة - على أساس الرؤية الإغريقية - كائن مستقل، والموضوع إنما يغدو خطيراً يصبح الفرد وسيلة لتحقيق غاية أكبر من حجم ماهيته، وفي مثل هذه الحالة سوف يدخل المجتمع في مرحلة إلغاء الإنسانية. وللحيلولة دون دخول الإنسان في مرحلة إلغاء الإنسان، والانتقال إلى عصر الإنسان المفكر والإنسان الحديث أو الإنسان العقلاني، يجب أن تكون العقلانية النقدية معياراً للتشخيص والحكم والعمل من قبل الإنسان. وفي هذه الحالة وحدها يحق للإنسان أن يكون حراً، وأن ينعم بالحرية؛ وعلى هذا الأساس لا يحق لأي إنسان أن يطالب بالحرية، إلا إذا كان إنساناً عقلياً. وفي مثل هذه الحالة يحصل المرء على الحريات الأولى، من قبيل: الحرية السياسية (الحرية في المشاركة السياسية)، الحرية في انتقاد الآخرين، وحرية التعبير والعقيدة، والاستفادة من الحقوق المدنية والسياسية، وفي نهاية المطاف احترام العقيدة العامة^١.

في ظل هذه الظروف يصبح الفرد حراً، وفي الوقت نفسه يحترم حرية الآخرين. يذهب الغربيون إلى الاعتقاد بأن الفردانية والاحترام بحقوق الفرد قد تمّ بيانها أول الأمر في الحقوق

١. هيلد، ديفد، *مدل هاي دموكراسي* (نماذج الديمقراطية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ٣٧٢، نشر روشنگران، طهران، ١٣٦٩ هـ.ش.

الرومية، وفي العصور الوسطى قامت المسيحية بنقلها لنا. لقد عمدنا في عصر النهضة إلى إحياء جميع تراث العهد القديم، وكما قال ميشله^١ فإن القرن الثامن عشر للميلاد قد توسع بوصفه قرن التنوير وأعظم القرون في التأسيس للحقوق السياسية للفرد بجهود المفكرين الأوروبيين. ويرى ميشله أن السيد المسيح؟ كان يؤمن بالحقوق السياسية للفرد بنفس نسبة اعتقاد سقراط بالفردانية؛ وذلك لأن سقراط كان يبحث عن الإنسان المفكر، في حين كانت المسيحية تعتبر الإنسان صاحب روح خالدة. كما أن الحقوق الرومانية كانت تعتبر الإنسان وارثاً لحق التشريع والتقنين، وإن هذا الإنسان هو الكائن العظيم الذي كان يُسمى في الثورة الفرنسية «مواطناً».

النزعة التقنية (التكنولوجيا)^٢

بعد الفردانية والعقلانية بوصفهما متغيرين رئيسيين في معرفة المباني والأسس المعرفية في الحضارة الغربية، يجب فيما يلي الإشارة إلى الأبعاد الصلبة لهذه الحضارة. ونعني بذلك البُعد الذي يُشير إلى تفوق الغرب وأفضليته على سائر الحضارات الأخرى وهو البُعد المتمثل بالحضارة الصناعية. من الواضح أن الحضارة التكنولوجية إنما هي ثمرة الثورة الصناعية الإنجليزية، والتي قد تمثلت باكورتها في اختراع ماكينة البخار سنة ١٧٦٧ م بواسطة المخترع

١. جول ميشله (Jules Michelet) (١٧٩٨ - ١٨٧٤ م): جول ميشله (١٧٩٨ - ١٨٧٤ م): مؤرخ فرنسي.

حاز على شهر عالمية بعد تأليفه لكتابه (تاريخ الثورة الفرنسية) في سبعة عشر مجلداً. كما ألف كتاب (تاريخ فرنسا) في ثمانية عشر مجلداً من البداية إلى عصره. كان أول مؤرخ استخدم مصطلح (عصر النهضة) كفترة تمثل - في التاريخ الثقافي الأوروبي - ابتعاداً جذرياً عن العصور الوسطى. (المعرب).

٢. (Technique): التقنية مجموعة من القواعد والأساليب التي يتم وضعها بشكل عقلي في صلب كل عمل، ليتم بحثها في تحقيق الهدف بشكل تجريبي. وبعبارة أخرى: إن التقنية وسيلة لتحقيق الغاية والهدف، وهي كذلك وسائل ومعدات مؤثرة وناجعة لا تنتمي إلى فرد أو طبقة ولا حتى إلى بلد. إن التقنية قبل أن تكون أسلوباً هي مجموعة من أنماط السلوك المجرب، ويمكن للإنسان أن يدركها ويُعلمها إلى الآخرين. وقد تم أخذ هذا الموضوع من المقالة أدناه للمفكر الفرنسي المختص في تاريخ الحضارات أندريه زيغفريد:

Andre Siegfried, *Technique et Culture dans la Civilisation*, du XXe Siecle, Conference du 6 Janvier 1935. Publie par Le Centre National de documentation pedagogique.

الإنجليزي [الإسكتلندي]^١ جيمس واط (١٧٣٦ - ١٨١٩ م). تكمن أهمية الثورة الصناعية في أنها بدلاً من توظيف الطاقة البشرية والحيوانية لمصلحة الإنسان، أخذت تعمل على الاستفادة من التكنولوجيات الأقوى الموجودة في الطبيعة أيضاً، من قبيل: البخار، والحديد، والفحم الحجري. ومن ناحية أخرى فقد أدت الثورة الصناعية لكي تحلّ الحياة الآلية محلّ الحياة اليدوية. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أن إنسان ما قبل الحداثة وما قبل الصناعة كان يتمتع بالمحدودية على مستوى الأدوات وعلى مستوى الطاقة أيضاً، وأما في عصر الآلة والماكينة فقد حصل هناك تطوّر وتقدم في هذين العنصرين بشكل غير محدود.

وبالتزامن مع تغيير شكل الإنتاج من النظام اليدوي إلى النظام الآلي، وإثر ارتفاع مستوى الإدراك المعرفي والإصلاح الجذري للأسس الأخلاقية والتربوية، حصل تغيير في المجتمع أيضاً. وعلى الرغم من أن الحضارة الغربية كانت تمتدّ بجذورها في الحضارة الإغريقية، إلا أن ماهية وغاية هاتين الحضارتين كانت تختلف عن بعضهما؛ لأن العلوم الإغريقية كانت تسعى إلى البحث عن القضايا بذكاء، في حين أن العلم الحديث يسعى إلى معرفة العالم وكشف أسرارهِ وخفائهِ. إن العلم الجديد ليس مجرد سعي من أجل الوصول إلى الأستمولوجيا والأنطولوجيا، بل يسعى الإنسان فيه من خلاله إلى استخدام وتوظيف إمكانيات الوجود لمصلحته أيضاً.

إن الحضارة الغربية الحديثة في حقل العلوم تشتمل على خصيصتين، وهما أولاً: الرؤية المادية، وثانياً: النزعة البراغماتية. في الحياة الحديثة يختلف فهم وإدراك العلم عن الماضي بشكل كامل، وذلك لأن العلم الحديث غالباً ما يفكر في الإنتاج والاستثمار بوصفها هدفين رئيسين، لا سيّما عندما يتجلى العلم على صيغته التكنولوجية. إن العلم في العصر الحديث لا يُمكن التعرّف عليه من خلال غاية واحدة، بل إن غايته إدخال التحسين في طبيعة الوجود، والعمل على رفع مستوى حياة الإنسان.

لقد ولدت الحضارة الحديثة في أوروبا الغربية، ثم امتدّت بالتدريج نحو الشمال، حيث كان السكان يضطرونّ إلى لبس المزيد من الثياب، ويستهلكون مختلف أنواع الطعام، ويسكنون في

١. ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).

منازل أكثر رفاهية.

في عام ١٧٨٩ م (قبل بضعة أشهر من الثورة الفرنسية الكبرى) عندما تمكن جيمس واط الإنجليزي / الإسكتلندي من تحريك ماكنته البخارية بمساعدة عمل إنفجاري، لم يكن يعلم أنه قام بفتح فصل جديد في تاريخ البشرية. وبذلك تم التأسيس بهذا الاختراع لأساس الحضارة الصناعية على يد الإنجليز. وفي القرن الثامن عشر للميلاد عندما كان العلماء الفرنسيون على أعتاب عصر التنوير لغرض التغيير في المباني المعرفية للمجتمع وإصلاح وتنظيم المناسبات العقلية بين القوى الاجتماعية ومؤسسات السلطة، في سعي منهم إلى التفكير في مقام إعداد الأرضية للثورة السياسية، كان أقرانهم في إنجلترا يسعون إلى الثورة الصناعية والبحث عن اختراع وسيلة تساعد على تسهيل ورفع الإنتاج. وقد تمكن جيمس واط من تحقيق هذا الطموح. ولكن يبقى هناك سؤال يطرح نفسه، وهو: ألم يكن هناك شيء باسم الصناعة قبل جيمس واط؟

لا شك أن الجواب هو النفي، ومع ذلك فقد كان هناك في اليونان وروما في العصور الوسطى، وحتى في فجر المرحلة الجديدة في مدينة فلاندر - (مدينة النسيج الصوفي الواقعة في بلجيكا) - وفي فلورنسا - (مدينة الأسرة الميديشية^١) - الكثير من المصانع والثروات التي تعمل بكل طاقتها، وكانت تلبي حاجة الأسواق في ذلك العصر^٢.

ولكن تبقى هناك اختلافات جوهرية في نوع الإنتاج بين ما قبل الثورة الصناعية والإنتاج الآلي على مستوى الأصول والأساليب والكيفيات والكميات. كان الإنتاج المصنعي المعتمد على القوة العضلية، وبسبب المحدودية في الثروة والسوق، كان الإنتاج يقوم على أساس الطلب المسبق. إن الإنتاج ما قبل الصناعي كان فاقداً إلى التكنولوجيا ومفتقراً إلى التقسيم الدقيق

١. آل ميديشي: إحدى أشهر العائلات في فلورنسا، وقد لعبت دوراً كبيراً في تاريخها اقتصادياً وسياسياً وثقافياً بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر للميلاد. مؤسسها جوفاني دي ميديشي. تاجر أفرادها أصلاً بالصوف، ثم عملوا في القطاع المصرفي في فلورنسا؛ فاكتسبوا ثروة طائلة وسلطة واسعة، وعلى هذا الأساس اكتسبت العائلة السلطة السياسية في فلورنسا ثم إيطاليا وعموم أوروبا لاحقاً. وقد عُرفت هذه الأسرة برعايتها للفن والفنانين. (المعرب).

2. Siegfried, Andre; *La Civilisation de L'Occident*; Ed. Arthur, Paris, 1979. P. 124.

للأعمال والمهام وغير دقيق، ويستند في الغالب إلى الطلب الداخلي.

يرى آدم سميث^١ أن تقسيم العمل الاجتماعي واحد من ثمار ونتائج الثورة الصناعية. وكان يذهب إلى الاعتقاد بأن استقرار العصر الصناعي يستدعي قيام دولة ديمقراطية لتضمن الأمن الجسدي والمالي لأصحاب الثروة؛ وعلى هذا الأساس لم تتوفر هذه الضمانات إلا في إنجلترا في القرن الثامن عشر للميلاد، حيث تحققت بالتزامن مع قيام دولة القانون، والصناعة، والنظام المصرفي، وشبكة الضمان الاجتماعي، والمواصلات والحمل والنقل، وأدت التجارة الحرة إلى زيادة الثروات والازدهار الصناعي^٢.

وعلى كل حال يمكن لنا القول: كان هناك نوع من الصناعة في الأزمنة الماضية أيضاً، بيد أن الحضارة ما قبل الحديثة كانت تفتقر إلى خصوصيتين رئيسيتين في الحضارة الحديثة، ونعني بهما: العلم والتكنولوجيا. وبعبارة أخرى: إن التكنولوجيا لم تكن تمثل النمط الغالب في الإنتاج، أو أن الإنتاج كان يفتقر إلى الكثرة والتنوع؛ وذلك لأن الإنتاج في النظام ما قبل الصناعي كان يعتمد على الجهد الفردي. بمعنى أن الفرد كان هو ربّ العمل والثروة والإنتاج في وقت واحد، في حين انفصل صاحب العمل عن صاحب الثروة والإنتاج في النظام الصناعي، ومن هنا تجلت ظاهرة الاستثمار المشؤومة. إن الخصائص الاستثنائية للحضارة الصناعية بالقياس إلى المرحلة ما قبل الصناعية كانت تلخص في هذا الأمر الهام وهو أن الحضارة الصناعية عمدت إلى توسيع رقعة الإنتاج والتنوع والسوق ورغبات ومطالب المجتمع.

وعلى كل حال فإن الثابت هو أن الصناعة أحد أهم عناصر وأركان الحضارة الجديدة في الغرب. وبالنظر إلى أن الحضارة الحديثة قد بدأت بشعار «التغيير»، فإن هذا التغيير في الحقل

١. آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠ م): فيلسوف أخلاقي وعالم اقتصاد اسكتلندي. يُعد أب الاقتصاد الحديث، ولا يزال يعتبر من أكثر المفكرين الاقتصاديين تأثيراً في اقتصاديات العالم المعاصر. أشهر كتبه (نظرية الشعور الأخلاقي)، و(ثروة الأمم). (المعرب).

٢. نهاوندي، هوشنك، *تاريخ عقائد اقتصادية* (تاريخ العقائد الاقتصادية)، ص ٧٩، نشر مرواريد، طهران، ١٣٤٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

الاجتماعي قد أدى بمساعدة التكنولوجيا إلى حدوث التغيير في الأسس النبوية وأدوات الحياة وتحسين العلاقات بين الإنتاج والروابط الاجتماعية، كما أدى في حقل التفكير وبمساعدة العلم إلى حدوث التغيير في المباني النظرية وانبساط العقلانية والتفكير وثقة الفرد بنفسه.

وقد ذهب الفرنسي بنجامين كونستانت^١ إلى اعتبار مصطلح الحداثة السياسية أو الدولة الحديثة من تجليات الثورة الفرنسية، حيث عملت من جهة على تحرير ذهنية الفرد الغربي من تعقيدات التعاليم التقليدية، وأفضت من جهة أخرى إلى توفير الأرضية للذكاء الاجتماعي والفهم العقلي للقضايا. وقد أدى هذا المسار إلى توفير الحرية الشاملة للفرد، وفصل الدولة عن المجتمع، وضع المجتمع السائل في قبال الدولة المسؤولة. ومن ناحية أخرى فإن رفع مستوى الوحدة والتلاحم الوطني، قد غطى الشرخ الحاصل بين الدولة والشعب، وأدى نفخ روح العصبية القومية من أجل الرفعة والازدهار إلى بلورة الإبداعات والاختراعات^٢.

إن السؤال الذي كان مطروحاً بالنسبة إلى أصحاب الحضارات غير الغربية بشكل عام، هو السؤال القائل: لماذا وكيف أصبحت الحضارة الغربية هي الحضارة المسيطرة على العالم؟ وقد أجاب دانييل روبس^٣ عن هذا السؤال بالقول: إن أخذ عنصر واحد من بين مجموع العناصر المكوّنة للحضارة الغربية الحديثة، لا يبدو صحيحاً. وقد وضع لذلك إطاراً من العناصر، وعمد إلى بحث هذه الحضارة ضمن قسمين جوهريين، وهما:

أ) القسم المرن من هذه الحضارة التي هي حصيلة عصر النهضة، وتحمل بصمات تحرر أوروبا الغربية من سلطة الكنيسة الكاثوليكية، ومقدمة صحتها الفكرية. إن هذا القسم إنما هو في الواقع يمثل اعتراضاً على الأبستمولوجيا التعبدية والتقييدية في العصور الوسطى،

١. هنري بنجامين كونستانت (١٧٦٧ - ١٨٣٠ م): فيلسوف وناشط سياسي سويسري / فرنسي. كاتب في حقل السياسة والدين. كان في القرن التاسع عشر للميلاد ليبرالياً تقليدياً، حيث أثر في الكثير من الحركات الليبرالية في العالم، مثل إسبانيا والبرتغال وبولندا وبلجيكا والبرازيل والمكسيك وحرب الاستقلال اليونانية. (المعرب).

2. Constant, Benjamin; *De la liberté des anciens compare*; Paris: Livre de Poche, 1980, p. 493.

٣. هنري دانييل روبس (اسمه الحقيقي: هنري بيتيو) (١٩٠١ - ١٩٦٥ م): كاتب ومؤرخ فرنسي من الرومان الكاثوليك. (المعرب).

حيث كان يروم استبدال أبستمولوجيا العصر الجديد المستندة إلى العقلانية بدلاً منها. وإن أهم أركان هذا القسم عبارة عن: الإنسانية، والعقلانية، والإنتاجية^١، والبروتستانتية. حتى ما قبل عصر النهضة، كانت مباني الحضارة القروسطية التي غطت القارة الأوروبية لما يقرب من ألف عام، تقوم على: العلم والفلسفة الإغريقية، والنظام الحقوقي الروماني، والإيمان الكاثوليكي، وأما مع قيام عصر النهضة - بوصفه نقطة انطلاق الحضارة الحديثة - فقد تبلورت مدارس، تعرف عموماً بالقسم المرن للحضارة الحديثة، وحطم جميع أبعاد الحضارة السابقة بشكل منظم، وأسس لطرح جديد يحظى ببعض الخصائص الهامة، وهي:

١. تراجع نفوذ وتأثير الدين، وازدياد سطوة العلم.
٢. استبدال المرجعية السياسية بالمرجعية الدينية.
٣. استبدال دنيوية الفرد الحديث بدلاً من أخروية الفرد المسيحي.
٤. ارتقاء السلطة البرجوازية على أساس تشخص «النقود»، وانخفاض سلطة الإقطاع على أساس التفاخر «الأرض».

وكما أن الموارد الأربعة أعلاه أدت إلى هبوب الرياح العلمية في أوروبا، فإن القسم الصلب عمد إلى تحديث الحياة البدائية للأوروبيين وتحويلها إلى حياة صناعية.

ب) إن القسم الصلب من الحضارة الحديثة، عبارة عن: الآلة المطبوعة الألمانية، وماكنة البخار الإنجليزية، وماكنة الفحم الحجري الفرنسية^٢. لقد كانت هذه الأركان الثلاثة هي العناصر والأركان الأساسية في الحضارة الصناعية. إن الآلة المطبوعة أخرجت العلم والمعرفة من حصريّة الكنيسة ووضعتها تحت تصرّف عامة الناس. وقامت الجامعات التي رفعت قامتها في أوروبا الغربية نهاية القرن الثاني عشر للميلاد في قبال الكنيسة، بإشاعة حمى العلم. وقامت صناعة الطباعة بإخراج المصادر العلمية / الفلسفية الإغريقية والأعمال الأدبية / الفنية

١. الإنتاجية أو مذهب التجاريين أو الماركنتيلية (Mercantilism): نزعة للمتاجرة من غير اهتمام بأي شيء آخر، وهي مذهب سياسي / اقتصادي ساد أوروبا فيما بين بداية القرن السادس عشر ومتصف القرن الثامن عشر. وكانت في حينها شائعة كشيوع الرأسمالية في عصرنا. (المعرب).

2. Rops, Danial; Les Chances de L'Homme dans une Civilisation Industrielle; Conference Publie' Par federation Nationale des Syndicats ingenieures et Cadres, Paris, 1956.

الرومانية - التي كانت مكدّسة في الصوامع، ووضعها في متناول الجميع. ولم يتعرّف الأوروبيون على الفلسفة الإغريقية والفن الروماني فحسب، بل وتعرّفوا حتى على مؤلفات العلماء الإيرانيين الإسلاميين والهنود والصينيين أيضاً.

ولم تظهر ماكينة البخار أهميتها الحقيقية إلا عندما تم توظيفها في خدمة النقل، ولا سيما بواسطة القطار. إن اتساع شبكة سكك الحديد التي تمرّ بالمدن والقرى، أسهمت للمرّة الأولى في حمل الناس بشتى ثقافتهم وهوياتهم المستقلة إلى الاجتماع مع بعضهم لساعات طويلة. وكان بسمارك^٢ يعتقد بأن القطار قد لعب دوراً هاماً في توحيد الشعب الألماني. إن هذا التجاور والصحة في السفر كانت تؤدي بالشخص القروي والشخص المدني إلى أن يتخليا عن ثقافتيهما وتقاليدهما التي ربما كانت عنيفة وجلفة في بعض الأحيان، وأن يكتسبوا صبغة الجماعة من خلال تقبلهم لآداب السلوك الجماعي التي كانت الدولة تعمل على الترويج لها. الأمر الذي أدى إلى توفير الأرضية للاتحاد الثقافي الذي يعتبر الركن الأصلي في توحيد الشعوب.

وحلّ الفحم الحجري محل الخشب. وهو الخشب الذي كان يؤتى به من الغابات ويكون مصحوباً بتدمير الطبيعة. وإن الفحم الحجري رغم تلويثه للبيئة، ولكن تم استشهاده بسبب الحجم الكبير للطاقة التي يوفرها.

وفي البداية أدّت العناصر الصلبة إلى بسط الحضارة الغربية سيطرتها على العالم، وكان ذلك عندما تمكنت الطاقة الناتجة عن البخار من إخراج الإنتاج من المرحلة الفيزيائية (اليديوية) إلى المرحلة الميكانيكية، وبالتالي فقد أدّت زيادة الإنتاج على الاستهلاك إلى إشباع السوق الداخلية. وبعد ذلك صارت أوروبا بصدد بيع البضائع الفائضة عن حاجتها وإعداد المواد الخام، وأخذت تفكر في البحث عن أسواق خارج أوروبا. وكانت إنجلترا هي الدولة الأولى التي

١. كانت الطباعة الأولى لأعمال أرخميدس قد تمت سنة ١٥٤٤ م عن المخطوطات اليونانية.

٢. أوتو إدوارد فون بسمارك (١٨١٥ - ١٨٩٨): رجل دولة وسياسي بروسي / ألماني. شغل منصب رئيس وزراء مملكة بروسيا بين عامي ١٨٦٢ - ١٨٩٠ م، وأشرف على توحيد الولايات الألمانية وتأسيس الإمبراطورية الألمانية أو ما يسمى بـ (الرايخ الثاني). وبسبب دوره الهام خلال مستشاريته للرايخ الألماني فقد أثرت أفكاره على السياسة الداخلية والخارجية لألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، وعرف لذلك بلقب (المستشار الحديدي). (المعرّب).

طبقت استراتيجيتها في النظر إلى الشرق من أجل تحقيق هذه الغاية^١. كانت بريطانيا في بداية الأمر تسعى إلى تحقيق هذه الغاية من خلال اتباع الأساليب الدبلوماسية وإقامة العلاقات مع البلاطات والنفوذ إلى مراكز القرار، وحتى توزيع الهدايا والهبات على السلاطين، بيد أن حدة التنافس الاستعماري بين الأوروبيين وظهور الخلافات بينهم حول الأسواق الخارجية أدى بالتدريج إلى تخليها عن سياسة الدبلوماسية التجارية، وانتهاج سياسة «السفن المزودة بالمدافع»، وهي السياسة التي سبق لهولندا أن انتهجتها أول الأمر في القرن السابع عشر للميلاد.

وعلى مدى الحروب التقليدية كان المسلمون هم المنتصرون في الغالب (في ما يُعرف بالحروب الصليبية)، ولكن منذ أن امتلكت أوروبا الأسلحة الفتاكة، تغيرت ماهية السلطة، وانتقل مركز القوة من الشرق إلى الغرب. وكانت معركة تشالداران^٢ هي التجربة المبررة الأولى التي أثبتت أن الأسلحة الفتاكة تغلب على كثرة الأمواج البشرية المقاتلة. وكانت التجربة الثانية قد تمثلت بالهجوم الوحشي والمسلح الذي شنّه ألفونسو دي ألبوكيرك^٣ البرتغالي على سواحل إيران الجنوبية (الخليج

١. بعد أن قسّمت إسبانيا والبرتغال العالم فيما بينهما بفتوى من البابا ألكسندر السادس (بورجيا) (١٤٩١ - ١٥٠٣ م)، وأقامتا دعائم إمبراطوريتهما الاستعمارية في القارتين الأمريكيتين والقارة الأفريقية والآسيوية، كانت الدولة الإنجليزية قد تخلّفت عن هذا الركب بسبب انشغالها في الحروب المذهبية، ولكنها في عصر الملكة إليزابيث الأولى (١٥٥٨ - ١٦٠٣ م) صارت بصدد الحصول على مستعمرات لها. وحيث كانت طرق البحار الجنوبية في يد البرتغال، عقدت بريطانيا العزم على اجتياز الطرق البحرية في شمال أوروبا والأراضي الروسية التي كانت متجمّدة في أغلب أشهر السنة، لتصل من خلالها إلى آسيا، وفي عام ١٥٥٣ م حصلت على إذن بتأسيس شركة موسكو التجارية من إيفان الرهيب. وفي عام ١٥٦١ م جاء أنطوني جين كينسون على رأس وفد تجاري يحمل رسالة من إليزابيث إلى بلاط الشاه طهماسب الأول، ولكنه لم يحقق نجاحاً في مسعاه إلى حين عصر الشاه عباس الأول. إن الاستعمار البرتغالي لم يكن يتبع القواعد التجارية، وإنما كان ينتهج سلوكاً مصحوباً بممارسة القتل والنهب، في حين أن السياسة التجارية لبريطانيا - في هذه المرحلة في الحد الأدنى - كانت سياسة متعارفة ومتوازنة.

٢. تشالداران: معركة فاصلة وقعت بين الدولة العثمانية بقيادة السلطان سليم الأول والدولة الصفوية بقيادة الشاه إسماعيل الأول، بتاريخ: ٢٣ / أغسطس / ١٥١٤ م، وانتهت بانتصار القوات العثمانية. (العرب).

٣. ألفونسو دي ألبوكيرك (١٤٥٣ - ١٥١٥ م): قائد بحري وسياسي برتغالي من أصول أرسطراطية. مكنته

الفارسي)، حيث أذقنا طعم الاستعمار المرير للمرّة الأولى. ولم تقتصر هذه التهديدات اللاإنسانية على بلادنا فقط. ففي الصين قام الشباب الملاك^١ في عام ١٩٠٠ م بمقاتلة المستعمرين - من أجل التحرر وطردهم - بالاستعمار الغربي من بلادهم - بقبضاتهم العزلاء، ولكن التحالف العسكري المؤلف من سبع دول غربية، مارس بحقهم سياسة القتل والإبادة الجماعية. وهكذا فقد عمد الغرب الحديث معتمداً على السلام إلى فرض إرادته أولاً ثم ثقافته على بلدان العالم الأخرى.

النزعة الفردانية

إن الاهتمام بالفرد بوصفه العنصر الأكثر جوهرية في الحضارة الغربية، ليس نتاج عصر الحداثة، بل إن هذا العنصر كان موضعاً للاهتمام منذ عصر دويلات المدن الإغريقية، غاية ما هنالك أنه في اليونان وروما وخلال العصور الوسطى ولا سيما منذ المرحلة الجديدة وما بعد عصر النهضة، كانت طريقة النظرة والحكم وتوقع الدولة والدين من الفرد من جهة، وموقعه المناسب فيما يتعلق بالمجتمع والاستقلال أو تبعية الفرد للسلطة، الأعم من الدينية والدينية، في حقل تفكير الفلاسفة من جهة أخرى، كان مختلفاً.

من ناحية علم الاجتماع التاريخي، لو وضعنا الدولة والمجتمع والفرد ضمن مثلث، على أن نضع الدولة في الرأس، والفرد والمجتمع في القاعدة، والسلطة في مركز المثلث، عندها نستطيع أن نبيّن رؤية السلطة إلى هذه الأمور الثلاثة، والنزاع المحتدم بين هذه الأمور الثلاثة حول الاستيلاء على حصته من السلطة - التي كانت أساس التنظير السياسي في الغرب - من خلال المراحل التاريخية الثلاثة الآتية:

حنكته العسكرية وأسلوب قيادته من غزو وإخضاع منطقة المحيط الهندي تحت راية الإمبراطورية البرتغالية. (المعرب).

عصر الدولة المدينة^١

كانت هذا العصر يمتاز بامتزاج مؤسسات الدولة والمجتمع، ولكن لمصلحة الدولة؛ وذلك لأن الفرد يُعدّ جزءاً من المجتمع، وليس وجوداً مستقلاً عن المجتمع، ولا يمتلك حرية فردية. وقد شرح أرسطو في كتابه الأول (رسالة في السياسة) تبعية الفرد إلى المجتمع، وتبعية المجتمع إلى الدولة بوضوح؛ حيث قال:

«على الرغم من تبلور النظام السياسي بالفرد، ولكن عند التأسيس سوف تكون الدولة متقدمة على المجتمع والأسرة والفرد.^٢»

ويرى جان جاك شوفالييه^٣ أن (المدينة / الدولة) وحدة من الحياة الاجتماعية تطبق قوانين الدولة في الحدود الدنيا من الدولة ومجموعة من الأفراد ضمن إطار المجتمع^٤. غاية ما هنالك أن هذا الإنسان - الخاضع لإرادة الجماعة - يتمتع بخصلتين، وهما:

١. أنه يوناني وليس بربرياً^٥.

٢. أنه حرّ وليس عبداً.

يذهب جان جاك شوفالييه إلى الاعتقاد بأن المدينة / الدولة قد تحوّلت في المرحلة الجديدة إلى «الدولة / الشعب»، وتطوّرت في القرن الثامن عشر للميلاد إلى الدولة الحديثة^٦. في المدينة / الدولة حيث كنا نواجه عدم الفصل بين الحقل العام والحقل الخاص، لم يكن

١. الدولة المدينة أو المدينة ذات السيادة (State = Cité - Etat - City)، هي في الأساس دولة كاملة تقع ضمن حدود مدينة واحدة فقط، كما هو الحال بالنسبة إلى روما وأثينا في التاريخ الماضي؛ حيث كانت المدينة فيها تتمتع بالسيادة على المناطق المحيطة بها. وقد ظهرت العديد من المدن ذات السيادة واندثرت على مدار التاريخ. (المعرب).

٢. أرسطو، *الكتاب الأول* (السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، ص ١٩، طهران، ١٣٥٨ هـ ش.

٣. جان جاك شوفالييه (١٨٨٢ - ١٩٦٢ م): فيلسوف فرنسي. عضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية الفرنسية. وقد عمل أستاذاً في جامعة غرينوبل. (المعرب).

4. Chevalier, Jean - Jacques; *Histoire de la Pensée Politique*; Ed. Payot, Paris. 1993. P. 19.

٥. (Barbares) غير يوناني.

٦. ويقول غرامشي بدوره: إن مجموع العلم والفن والسياسة عبارة عن أن الأقليات الحاكمة على الدوام كانت تبسط سيطرتها على الأكثرية المحكومة. (Gramsci, A. ; *Notes Sur la Politique*. Ed. P. U. F, Paris, 1993).

الفرد من الناحية العملية قادراً على أداء دوره في المجتمع بشكل مستقل. وعلى هذا الأساس فإن الـ (Police) أو الـ (Cite') كان يعبر عن سلطة الدولة دون المجتمع أو الفرد؛ لأن الدولة كانت تضع بعض القوانين التي يرتقي الفرد في ضوئها إلى مرتبة «المواطن»^١. وبعد ذلك يتحوّل من خلال المشاركة في إدارة الـ (Police) والحضور في منظومة القرارات السياسية / الاجتماعية، إلى فرد مسؤول، وليس حرّاً.

إن حقل مسؤولية المواطنين كان يتعيّن في الحقل النظامي والديني، حيث لا يمكنهم اتخاذ القرار المستقل، بل هم تابعون لنظام المواطنة (القوانين المصادق عليها في الدولة / المدينة). لقد كان المواطن عضواً دائماً في المدينة، وليس عضواً تابعاً، من قبيل: النساء والعبيد والتجار الأجانب المقيمين في المدينة.

عصر المسيحية

إن المواطن في الدولة / المدينة بسبب افتقاره إلى الاستقلال والحرية الفردية تجاه الدين، كانت السياسة ممتزجة بالعسكرة، وأما في المسيحية الأولى فقد كان المواطن التابع للمدينة / الدولة قد تحوّل إلى عضو ديني مستقل عن المجتمع والدولة؛ إذ كان يرى نفسه متحرراً من قيود السلطة الدنيوية، وكان يفكر في الآخرة. وبذلك فإن الفرد المسيحي يتحوّل من عضو أداة في دولة / المدينة الهيكلية، إلى إنسان روحاني ومجرد من التقيد بالأرض والقومية وتابعاً لجميع الناس والمجتمع الأُمّي.

إن الشخص في المسيحية كان يتمتع باستقلالية أكبر قياساً إلى المواطن؛ إذ كان بمقدوره أن يختار الدين الذي يريده في إطار المجتمع بمعزل عن الدولة. وفي الديانة المسيحية كان الشخص المسيحي يتخذ لنفسه حياة منفردة. كان مورييس بارييه يذهب إلى الاعتقاد قائلاً:

«على الرغم من أن المسيحية قد أدّت إلى ظهور الفرد في الدائرة الروحانية، ولكن لم يكن يبدو عليه أنه كان في قلق بشأن تبلور الفرد في الحقل المادي والدين العالمي؛ إذ لم يكن بصدد التحول وتغيير الدولة / المدينة، ولا أن يمنح الفرد وجوداً وكياناً مستقلاً. وعلى

١. (Citizen): الفرد الذي يغدو بشكل مستقل - بل ضمن الجماعة - مالكاً للحقوق.

الرغم من ذلك كله كانوا يرون أن المسيحية هي منشأ الفردانية (الإيمان بالفرد) الحديثة، وقبل أن يسعوا إلى إثبات هذا الرأي يكتفون بالتصديق به.^١

يسعى موريس باربيه إلى الاستنتاج من هذه النظرية أن منشأ الحداثوية السياسية - التي تفترض انبثاق الفرد في قبال الدولة - كامنة في المسيحية الأولى. في حين أن الأديان الإلهية عموماً وأصولاً يتجهون في كلامهم إلى الأمة مع جميع الناس.^٢

هذا في حين أن هناك فارقاً كبيراً بين الشخص المسيحي وبين الإنسان الحديث. إن حرية واستقلال الشخص المسيحي إنما هو في الحد الذي يمكنه أن يواصل حياته حرّاً ومستقلاً عن المجتمع العُرفي وخارج قوانين الدولة. في حين أن الإنسان الحديث يمتلك حرية واستقلالاً فردياً في تعيين شكل الدولة التي يعيش في كنفها.

إن حرية واستقلال الفرد في المسيحية الأولى - حيث كانت الكنيسة مستقلة عن الإمبراطور - كانت واسعة إلى حدٍّ ما، ولكن بعد استيلاء الكنيسة على السلطة في العصور الوسطى، حيث غرقت المقامات الكنيسة في حمأة الثروة والسلطة؛ زالت حرية واستقلال الفرد المسيحي أيضاً. لقد أدت الحروب الصليبية بالفرد إلى تحرر الفرد من سلطة الكنيسة، وبعد الحروب انفصل الفرد من ربقة الكنيسة، وتحول إلى عنصر في قبال الكنيسة، ودخل ضمن ثلاثة اتجاهات مناهضة للكنيسة، وهي كالآتي:

١. الاتجاه الاقتصادي الذي أدى إلى الإقتصادية أو مذهب التجاريين أو المركنتيلية.

١. باربيه، موريس، *مدرسته سياسي* (الحداثوية السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الوهاب أحمدي، ص ٤٥، ١٣٨٣ هـ ش.

٢. إن الاختلافات الجوهرية بين المواطن اليوناني والفرد المسيحي كانت تكمن في أن الدولة / المدينة لم تكن تحتوي على أيّ اختلاف طبقي، في حين أن الفرد في العصر المسيحي كان يعيش ضمن طبقات مختلفة. وفي العصور الوسطى كانت هناك ثلاث طبقات، وهي: طبقة الأشراف، وطبقة رجال الدين، وطبقة عامة الشعب، وكان الفرد ينتمي إلى واحدة من هذه الطبقات، وكانت هناك ثلاثة أشكال من القوانين تشرف على الفرد: القانون الحكومي، وأحكام الكنيسة، والتقاليد الإقطاعية. ومن بين الاختلافات الأخرى أن المواطن كان يحصل على سعادته في امتزاجه الأكبر بالمجتمع، بيد أن الفرد المسيحي كان يرى سعادته وفلاحه في الاقتراب من الله، وهذا الامتياز كان يدل في بعض الأحيان على حرية الفرد المسيحي.

٢. الاتجاه التنويري الذي انبثقت عنه الإنسوية.

٣. اتجاه التجديد الفكري الذي كان مصحوباً بالإصلاح الديني.

إن هذه الاتجاهات الثلاثة بوصفها عناصر رئيسة لظهور عصر النهضة، عملت على تحويل الفرد المسيحي من شخص ينزع إلى العزلة وطلب الآخرة إلى شخص مغامر قد هرب من ظلم الكنيسة وجور النظام الإقطاعي، إلى شخص حارب تشتت السلطة، وأسس الدولة الحديثة المطلقة^١.

عصر الإنسان الحديث

يذهب أنطوني ليكا إلى الاعتقاد بأن العصر الحديث عبارة عن جدال في وجه الدولة اللاأخلاقية. ويرى أن العصر الحديث في الحقل السياسي يبدأ بمقترح ضد الدولة الميكافيلية اللاأخلاقية. إن الميكافيلية غالباً ما كانت تنظر إلى العالم الحديث من زاوية الواقعية السياسية والقومية المتطرفة. إنه يروم التضحية بجميع القيم على مذبح وحدة البلاد، بيد أن تفكير دسيدريوس إيراسموس^٢ - المعاصر لنيقولا ميكايلي^٣ - لا يزال ضارباً بجذوره في الدين، ويسعى إلى إقامة الدولة الدينية. وأما سان توماس مور^٤ فهو بصدد الثورة من أجل القضاء

1. Troeltsch, Ernest; *Protestantisme et modernité*; Ed. Gallimard, Paris, 1991, pp. 21 & 29.

٢. دسيدريوس إيراسموس روتردام (١٤٦٦ - ١٥٣٦ م): فيلسوف هولندي. من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا. تمتع بشخصية مستقلة، كما عُرف عنه طبعه الساخر في كتابه (في مديح الحماقة). قام بالتعليق على نصوص العهد الجديد، وحاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية حسب التوجهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركة الإصلاحية الجديدة. ويعدّ إيراسموس بأفكاره ممهداً لمارتن لوثر وحركة الإصلاح الديني البروتستانتي (المعرب).

٣. نيقولا ميكايلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م): مفكر وفيلسوف وسياسي إيطالي في فترة عصر النهضة. عُرف بوصفه مؤسساً للتنظير السياسي الواقعي الذي أصبح لاحقاً عصب دراسات العلم السياسي. أشهر كتبه على الإطلاق كتاب (الأمر) الذي هدف فيه إلى إثبات أن ما هو مفيد فهو ضروري، وكان ذلك منه صورة مبكرة للنفعية الواقعية السياسية. (المعرب).

٤. سان توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥ م): كاتب وسياسي إنجليزي. رفض فكرة الملك هنري الثامن في إنشاء الكنيسة الإنجليكانية، فتم سجنه في البرج؛ ليُعدم لاحقاً بسبب مواقفه السياسية المعارضة. (المعرب).

على القيم القروسطية البالية. وحيث كان كاثوليكياً جامع الخيال فقد دخل في صراع مع الكنيسة الإنجليزية الوطنية ومع الملك العنيف هنري الثامن، ودفع روحه ثمناً لإخفاقاته^١. إن من بين خصائص تفوق الغرب وجود نوع من التسلسل الفكري الحاكم على هذه الحضارة؛ بحيث لا يتعرّض الغرب - بتعبير آخر - إلى أيّ انقطاع في عملية التفكير. فقد كان هذا التفكير الفلسفي متسلسلاً منذ أن فتح طاليس^٢ باب المادية في دراسة الطبيعة، إلى المرحلة التي انتقل فيها أفلاطون وأرسطو من معرفة الطبيعة إلى معرفة الدولة والمجتمع في سعي منهما للتأسيس إلى دولة الكمال المطلوب، وظلت الفلسفة السياسية لأفلاطون ومنطق أرسطو تخيّمين على الفضاء الفكري / الديني لأوروبا، وظل هذا التسلسل الفكري متواصلاً حتى عصر ديكارت. ومع ديكارت تعرّض التراث الفلسفي الإغريقي للنقد، وتبلورت الدولة التأسيسية والحكومة المدنية من خلال أصحاب العقد الاجتماعي.

وفي هذا البين قدّم جان جاك روسو رأياً متعارضاً تجاه الفرد. يذهب روسو في «الإرادة الجماعية» إلى الاعتقاد بأن الحق في الشرائط والنظم السياسي ينفصل عن الفرد وينتقل إلى الدولة أو السلطة الحاكمة. ومن حينها يُصبح الفرد عضواً في المجتمع أو جزءاً من السلطة؛ وبطبيعة الحال فإن الفرد يحافظ على استقلاله في الحقل الخاص. وهذا تماماً هو ذات الأسلوب الذي كان سائداً في الدولة / المدينة في العصر الإغريقي؛ وهو تقدّم الجمع على الفرد. وعلى هذا الأساس فإن جان جاك روسو يعارض الحداثة السياسية أو الدولة الحديثة التي تستند إلى الليبرالية الفردية^٣. وقد أعلن بنجامين كونستانت - بوصفه منظراً للدولة الحديثة - سنة ١٨١٩ للميلاد أن الاختلاف الجوهرى بين الدولة / المدينة الإغريقية والدولة الحديثة يكمن في حرية الفرد. ففي الدولة / المدينة كان الفرد حرّاً، بيد أن حريته كان يتمّ تحديدها ضمن الإطار الذي

1. Leca, Antoine; *Histoire des idées Politiques* (des Origine au XXe Siecle); Ed. Ellipses, Paris, 1997, p. 157.

٢. طاليس (حوالي عام: ٦٢٤ ق م): فيلسوف إغريقي من النصف الثاني للقرن السادس قبل الميلاد. يعرف بأنه الفيلسوف والعالم الأول، ويعده الإغريق واحداً من الحكماء السبعة. المعرب.

3. Touchard, Jean; *Histoire des idées politique depuis la Revolution*; Ed. Montchrestien, Paris, 1958, p. 425.

تعيّنه الدولة، وأما في الدولة الحديثة فإن الفرد يحصل على حريته في الحقل الخاص والعام^١. لقد تجاوزت حضارة الغرب - من زاوية تكامل العقل الفلسفي - أربع مراحل أساسية، وهي:

(أ) المرحلة الأولى هي الفترة التي كان فيها الأوروبيون - مثل سائر الأمم والشعوب - يرون أن جميع الحوادث والوقائع ناشئة من إرادة قوى غيبية وما وراءية. وقد كان الإنسان في هذه المرحلة مفتقراً إلى إدراك وفهم الوجود، ويرى نفسه تابعاً للطبيعة محددة مسبقاً.

(ب) المرحلة الثانية - التي تبدأ بتأسيس الفلسفة المادية لطاليس - تنقل الأنظار ممّا وراء الطبيعة إلى معرفة الطبيعة. أعلن طاليس عن أن الطبيعة غير تابعة إلى أيّ إرادة خارجة عنها، بل إن التغيير والتحوّل في عناصر الطبيعة يؤدي إلى ظهور التغيير في خارجها. إن الطبيعة تابعة لنظام ذاتي الحركة والنشاط أو ما يعرف بـ «Spontanee»^٢.

(ج) لقد اقترنت المرحلة الثالثة بظهور الأزمات الاجتماعية الإغريقية التي تبدأ من مرحلة السفسطائيين تقريباً. وفي هذه المرحلة يتمّ الانتقال من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالدولة والمجتمع، وكما سبق أن أشرنا فإن هاجس أفلاطون وأرسطو يكمن في البحث عن حكومة الكمال المنشودة. إن هذا الأمر يثبت أن أثينا قد واجهت أزمة أخلاقية واقتصادية وسياسية، وقد توفرت مقدمات سقوط مدينة / الدويلات بوصفها مركزاً للديمقراطية، وقد تحقّق ذلك بظهور الإسكندر [المقدوني]^٣. وفي هذه المرحلة يطغى نوع من فلسفة البراءة من التقيّدات الاجتماعية، ولا سيما مع انتشار الرواقية، وذات هذه الفلسفة سوف تنتقل لاحقاً إلى المسيحية.

1. Beraud, 1992, p. 75.

٢. للمزيد من الاطلاع، انظر: *تاريخ اندیشه سياسي در غرب* (تاريخ الفكر السياسي في الغرب)، ج ١ (من طاليس إلى ماركس)، لكاتب المقال. (مصدر فارسي).

٣. الإسكندر الثالث المقدوني (٣٥٦ - ٣٢٣ ق. م): أحد ملوك مقدونيا الإغريق، ومن أشهر القادة العسكريين والفاحين عبر التاريخ. أسس إحدى أكبر وأعظم الإمبراطوريات في العالم القديم دون أن يهزم في أيّ واحدة من المعارك التي خاضها على الإطلاق. وقد امتدّت إمبراطوريته من سواحل البحر الإيوني غرباً وصولاً إلى سلسلة جبال الهيمالايا شرقاً. ويلقّب بالإسكندر الأكبر، أو الإسكندر المقدوني، أو الإسكندر ذي القرنين. (المعرب).

د) المرحلة الرابعة تبدأ مع عصر النهضة، وفي هذه المرحلة يتجه الفلاسفة من خلال الحركة الإنسانية وحركة الإصلاح البروتستانتي إلى الاهتمام بإصلاح الفرد وضمان حقوقه في قبال الدولة. وفي هذه المرحلة - حيث تتبلور ظاهرة الفردانية الحديثة من خلال تحرر الفرد من الأساطير والأوهام وعبر الاعتماد على طاقاته الممنوحة له من قبل الله - يتحوّل الفرد إلى إنسان مستقل وحرّ في قبال القوى الأرضية، بحيث يحصل على فلاحه وسعادته من خلال الاستعانة بالعقل الفردي المسؤول تجاه العقل السليم الجمعي.

وأما النقطة الجديرة بالالتفات - والتي ظهرت في الغرب منذ ذلك الحين في الغرب - فهي أن الإنسان الحديث كلما ابتعد عن التعلق بالدين، وبحث عن سعادته في المجتمع الذي بناه بنفسه، أحسّ بالمزيد من العزلة والضيق، أو المزيد من الاضطراب على حدّ تعبير جان بول سارتر^١ «Angoisse».

وأما الفلاسفة المعاصرون - ومن بينهم برتراند راسل^٢ - فإنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن جون لوك - مؤسس الليبرالية السياسية والمخطط للمجتمع المدني - هو أول من ذكر بحث الفردانية الحديثة. وفي القرن الثامن عشر عمد جان جاك روسو في رسالته الجدلوية المعروفة بـ «العقد الاجتماعي»، إلى الردّ على نظرية «الإرادة الجماعية» لجون لوك، من خلال بيان الفردانية الليبرالية. إن روسو وإن كان يرتضي الفرد في الحقل الخاص، ولكنه في المناسبات السياسية / الاجتماعية يرى أن الفرد تابع للمجتمع، وإنه في الأصل لا يرى فرقاً بين الدولة / المجتمع والفرد. إن الذي يذكره جان جاك روسو في «الإرادة الجماعية»، إنما هو نموذج للدولة / المدينة في اليونان والتي يكتسب أفراد المجتمع فيها عنوان المواطن، مع فارق أنهم يتمتعون بالحرية المدنية أو الحرية المتفق عليها.

١. جان بول شارل إيهارد سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠ م): فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. زعيم الفلسفة الوجودية في القرن العشرين. من أعماله: (الوجود والعدم)، ورواية (الغثيان)، و(عصر العقل). (المعرب).

٢. بيرتراند أرثور ويليام راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠ م): فيلسوف وعالم منطق ورياضيات ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. قاد الثورة البريطانية ضد المثالية. يعد أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه (كوتلب فريج) وتلميذه (لودفيغ فتنغشتاين). كما يعتبر من أهم علماء المنطق في القرن العشرين. (المعرب).

النتيجة

لقد أثبتت الدراسات المعاصرة في ضوء علم الاجتماع التاريخي أن حضارة الغرب من زاوية المباني النظرية قد تجاوزت قسمين تاريخيين مختلفين تماماً. القسم الأول يبدأ من اليونان وروما وصولاً إلى نهاية العصور الوسطى. والقسم الثاني يبدأ من المرحلة الجديدة إلى يومنا هذا.

والقسم الأول يشتمل على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى ترتبط بـتراث اليونان، وهذا التراث بدوره يشتمل على قسمين حضاريين، وهما:
أ) العلم والفلسفة والفن، حيث تجسد هذه الأمور الجانب الثقافي لليونان.

ب) الفرد والمجتمع والدولة، إذ تعمل من زاوية علم الاجتماع السياسي على دراسة علاقات السلطة مع القوى الاجتماعية.

والمرحلة الثانية ترتبط بالتراث الروماني، وهذا التراث ينقسم بدوره إلى قسمين أيضاً:
أ) العسكري والديواني.

ب) النظام الحقوقي والنظام السياسي القائم من جهة على تمركز السلطة بيد الإمبراطور، ومن جهة أخرى على تمركز السياسة والدين في يد الإمبراطور (لقد تجاوز النظام السياسي في روما ثلاث مراحل، وهي: الملكية، والجمهورية، والإمبراطورية).

وأما المرحلة الثالثة فهي ترتبط بالحضارة المسيحية. وقد كانت هذه الحضارة أولاً وليدة الأزمات الداخلية لليهود، وثانياً: كانت تنبثق عن توقعات المجتمع الشرقي الذي اضطر إلى الهجرة نحو الغرب. لم تكن المسيحية لوحدها قادرة على البقاء؛ ولذلك فقد اتحدت مع العرق الجرمانى، وقسموا السلطة فيما بينهما على الأساس الديني / الأخروي.

وحيث اتسعت رقعة سلطة المسيحية، ولا سيما امتدادها إلى حدود البلدان الإسلامية، فقد اضطرت إلى تعلم علم الكلام والفلسفة والاستدلال للدفاع عن نفسها. واستعانت في إدارة المجتمع بما يشبه نمط المدن / الدول الهيلينية بمساعدة من العسكرية والحقوق الرومانية. ولقد أدى تدنس الكنيسة بجاذبيات السلطة والثروة إلى ابتعادها عن ماهيتها الأولى. لقد تعرّضت المسيحية الأولى - أي: الكاثوليكية - إلى الانشقاق؛ حيث انفصلت عنها المسيحية الشرقية ممثلة بالأورثودوكسية. وأدى الإصلاح الديني إلى ظهور البروتستانتية، وبذلك بلغت العصور

الوسطى نهايتها، ودخلت أوروبا في العصر الجديد.

والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين مفهوميين، وهما:

القسم الأول، يشتمل على المدركات والأفهام الحديثة التي تحوّل إنسان الأمس إلى شخص حديث. إن هذه الحداثة ليست بمعنى الحداثة ذات الصبغة الأداتية، بل بمعنى الحداثة التي تتمتع بمظهر العقل الفلسفي، وبذلك فقد تجلّت الحداثة السياسية على أساس الحرية الفردية، وظهرت الحداثة الفكرية والذهنية على أساس التحرّر من القيود، والتعهد بالتعقل. وبذلك فقد تبلورت المباني النظرية للفرد الحديث من خلال تغيير تصوّره لصورة عالم الوجود، على أساس العقل المستقل. إن هذا الأمر هو من أبرز الأمور في مباني حضارة الغرب؛ بحيث لم يحدث مثل هذا التغيير في أيّ حضارة من الحضارات الأخرى. وقد تحدّث هنتينجتون^١ في محاضرة له ألقاها في جامعة طوكيو حول موازين حضارة الغرب، قائلاً:

«ربما أمكن لكم أن تصبحوا حداثيين، ولكنكم لن تصبحوا غربيين.»

إن هذا الكلام إنما يصح من حيث أن هنتينجتون نفسه لا يستطيع بدوره أن يكون شريعياً، ولكن مراده هو أن الطالب الجامعي الياباني قد يستطيع أن يكتسب الثقافة الحداثوية، ولكنه لن يكون قادراً على بلوغ الحداثة الفلسفية والسياسية؛ وذلك لأن الحداثة مخاض خاص بال مسار التاريخي للغرب، وإن الشرقيين لم يتمكنوا من تجسيد الأطر الكاملة لهذه الحضارة حتى على مستوى التقليد.

إن العقلانية الحديثة وإن كانت ثمرة لإحياء الفلسفة الهيلينية، وأما الإنسويون ومفكرو عصر التنوير، فقد عمدوا - من خلال تدوين وتأسيس المدارس الفلسفية الحديثة ونفخ الروح العلمية على المجتمع - إلى تمهيد الأرضية لمسار وصول الفرد الحديث لتغيير المباني النظرية التي

١. صاموئيل فيليبس هنتينجتون (١٩٢٧ - ٢٠٠٨ م): عالم وسياسي ومفكر أمريكي محافظ. تصفه جامعة هارفارد - التي عمل فيها على مدى ٥٨ عاماً - بأنه معلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسع، وأحد أكثر العلماء تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد. وأكثر ما عرف به على الصعيد العالمي كتاب (صراع الحضارات)، والذي قال فيه إن صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون متمحورة حول خلافات أيديولوجية بين الدول القومية، بل بسبب الاختلاف الثقافي والديني بين الحضارات الكبرى في العالم. (المعرب).

هي الحداثة. إن من بين الموانع التي تحول دون عبور الغرب إلى الحداثة، كان هو النزاع بين العقل والإيمان أو العلم والدين (وهو الموضوع الذي يعود في الحضارة الإسلامية إلى القرن الهجري الثالث). وهو النزاع الذي تغلبت فيه قطعية العلم على جزمية الدين، وتمخض ذلك عن البروتستانتية.

والقسم الثاني يشتمل على ذات الأدوات الصلبة التي أوجدت السلطة والهيمنة الغربية، من قبيل: الآلة الطابعة، وآلة البخار، والفحم الحجري؛ حيث الأسلحة والاستعمار هو ثمرة التماهي لهذا العقل الأداتي.

لقد كان القرن التاسع عشر للميلاد من أكثر القرون اضطراباً في تاريخ القارة الأوروبية؛ فقد شهد هذا القرن تغييراً جذرياً تحت تأثير الثورة السياسية الفرنسية والثورة الصناعية الإنجليزية. وظهرت المدارس السياسية / الفلسفية والاقتصادية على نطاق واسع. وقد ظهر الاستعمار في هذه المرحلة بوصفه تنافساً محموماً وعنيفاً بين الدول الأوروبية. لقد ساعد تكديس الثروة الناتجة عن سرقة ونهب المصادر الشرقية على تراكم وتنوع البضائع، وارتفاع مستوى العمل وزيادة الأجور، وأخذ الغربيون في كل يوم يبحثون عن مصادر جديدة للثروة. لقد كان الإثراء هو المهم للرأسمالية الصناعية وليس طريق الوصول إلى الثروة. وقد أدت سيطرة الثقافة الدنيوية واكتناز الثروة إلى زعزعة الأطر الأخلاقية. وقد أدى العمل وحمى التنافس الاقتصادي وتسلييات الشوارع إلى فصم عرى العلاقات الأسرية، والرغبة إلى الهروب من البيت وتفضيل حياة العزوبة (Single). بحيث أدت حالات الزواج خارج الأطر المتعارفة إلى تهديد أساس الأسر والأجيال القادمة وتعريضها إلى خطر الانحطاط والزوال. وقد توصلت الدول الغربية مؤخراً إلى هذه النتيجة وهي أنها لا تستطيع الوقوف بوجه الأعمال والممارسات اللاأخلاقية من قبيل المثلية بمجرد الأدوات القانونية. ولذلك أخذت تحت الناس ولا سيما الشباب منهم وتشجعهم على التدنّين عبر القنوات التلفزيونية واسعة الانتشار. هذا في حين أن الدين بدوره تحوّل إلى أداة سياسية، مثل المسيحية / الصهيونية التي شكلت الإطار الفكري للمحافظين الجدد.

خلاصة القول: إن حضارة الغرب الجديدة طوال القرون الخمسة المنصرمة، وإن جلبت

لمجتمعها العلم والصناعة والديمقراطية والحرية والرفاهية والأمن، وتمكنت بفضل الأسلحة الفتاكة من فرض سيطرتها على بلدان العالم الأخرى. وأما اليوم فيبدو أن الغرب يواجه نوعاً من الاضطراب والاهتزاز والهرج والمرج الأخلاقي. وإن هذا الأمر يستدعي إلى الأذهان عبارة «انحطاط الغرب» لأوسفالد شبينغلر^١، أو عبارة «سقوط أوروبا» لبول فاليري^٢. وعلى الرغم من أن مواقع الشبكات الإنترنتية الواسعة للدول الغربية تسعى إلى إحياء الروح الدينية بين الأسر الغربية ولا سيما بين الشباب، ولكن لا يزال أمام الغرب طريق طويل للوصول إلى هذه الغاية.

١. أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م): مؤرخ وفيلسوف ألماني. شملت اهتماماته الرياضيات والعلم والفن أيضاً. يُعرف بكتابه (انحدار الغرب) الذي ترجم إلى العربية بعنوان: (تدهور الحضارة الغربية). وقدم نظرية جعل فيها عمر الحضارات محدوداً وأن مصيرها إلى الأفول، وربما تأثر في ذلك بنظرية ابن خلدون. (المعرب).

٢. إمبروز بول توسان فاليري (١٨٧١ - ١٩٤٥ م): شاعر وفيلسوف فرنسي. يمكن وصفه بالعلامة لسعة اهتمامه بالكثير من العلوم، بالإضافة إلى نظمه الشعر وكتابة الروايات (من مسرحيات ومحاورات). وقد كتب العديد من المقالات والحكم في الفن والتاريخ والأدب والموسيقى. يُعدّ واحداً من زعماء المدرسة الرمزية في الشعر الفرنسي. (المعرب).

المصادر

۱. آرون، ريمون، *مراحل أساسي اندیشه در جامعه شناسي* (المراحل الأساسية للفكر في علم الاجتماع)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر برهام، ص ۲۰۹، نشر انقلاب اسلامي، طهران، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۲. أرسطو، *الكتاب الأول* (السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، طهران، ۱۳۵۸ هـ.ش.
۳. بارييه، موريس، *مدنيتيه سياسي* (الحدثاوية السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الوهاب أحمدي، ص ۱۸۶، نشر آكه، طهران، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۴. بزرگي، وحيد، *ديدگاه هاي جديد در روابط بين الملل* (الآراء الجديدة في العلاقات الدولية)، نشر ني، طهران، ۱۳۷۷ هـ.ش. (مصدر فارسي).
۵. بيكدلي، علي، *تاريخ اندیشه سياسي در غرب* (تاريخ الفكر السياسي في الغرب)، ج ۱ (من طاليس إلى ماركس)، لكاتب المقال. طهران، عطا، ۱۳۶۷ (مصدر فارسي).
۶. راسل، برتراند، *تاريخ فلسفه غرب* (تاريخ فلسفة الغرب)، إلى اللغة الفارسية: نجف دريا بندري، ج ۲، طهران: نشر پرواز، ۱۳۷۶ هـ.ش.
۷. ستيس، و. ت.، *فلسفه هگل* (فلسفة هيغل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، نشر فرانكلين، طهران، ۱۳۴۷ هـ.ش.
۸. فروند، جولین، *جامعه شناسي ماكس وبر* (علم اجتماع ماكس فيبر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين آذرنك، نشر نيكان، طهران، ۱۳۶۲ هـ.ش.
۹. مارتين، ألفرد فون، *جامعه شناسي رنسانس* (علم اجتماع عصر النهضة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بيكدلي، ومفيد علي زاده، وسيروس رسولي، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۱۰. نهاوندي، هوشنك، *تاريخ عقايد اقتصادي* (تاريخ العقائد الاقتصادية)، نشر مرواريد، طهران، ۱۳۴۰ هـ.ش. (مصدر فارسي).
۱۱. فيبر، ماكس، *اخلاق بروتستانتي وروح سرمايه داري* (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان وپريسا منوچهري كاشاني، نشر علمي / فرهنگي، طهران، ۱۳۷۳ هـ.ش.

١٢. هيلد، ديفد، *مدل هاي دموكراسي* (نماذج الديمقراطية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ٣٧٢، نشر روشنگران، طهران، ١٣٦٩ هـ.ش.

1. Bastide, Georges, *Mirage et Certitudes de la Civilization*, Privat, Paris. 1953.
2. Baud, M. A., Moussay, R., *Civilisation Contemporaine*, Ed. Hatier, Paris, 1965.
3. Chatelet, Francois, *les Conceptions Politique due XXe Siecle*, Ed. PUF. Paris, 1981.
4. Chevalier, Jean - Jacques; *Histoire de la Pensee Politique*; Ed. Payot, Paris. 1993.
5. Constant, Benjamin; *De la liberte des anciens compare*; Paris: Livre de Poche, 1980.
6. De Charden, Teilhard, *le Phenomene Humain*; Ed. Payot, Paris, 1959.
7. De Charden, Teilhard, *les Foyers de la Civilization*; Seuil, Paris, 1959.
8. Delort, Robert, *Les Groisades*, Seuil, Paris, 1959.
9. Gramsci, A; *Notes Sur la Politique*; Ed P.U.F, Paris, 1993.
10. Georian, Georges; *Les Caracteres, des Societes*, Sientiques; Seuil, Paris, 1959.
11. Le Goff, Jacques; *Des Intellectuels au Moyen Age*; Ed. Seuil, Paris, 1957.
12. Leca, Antoine; *Histoire des idees Politiques* (des Origine au XXe Siecle); Ed. Ellipses, Paris, 1997.
13. Malinowski, Bronislaw; *une theorie Sientifique de la Culture*; Ed. Froncois Masperso, Paris, 1968.
14. Millon -Delsol, Chantal; *Les idees Politiques au xx Siecle II*; Vol. Ed. P.U.F, Paris, 1991.
15. Ricoeor, paul; *Caracteres De La Civilization Universalle*, Ed. Seuil, Paris, 1961.
16. Ros, Danial; *Les Chances de L'Homme dans une Civilisation Industrielle*; *Conference Publie' Par federation Nationale des Syndicats ingenieures et Cadres*, Paris, 1956.
17. Rousseaux, Andre; *Le monde Classique*; *Troisieme Volum*, Paris, 1951.
18. Siegfried, Andre; *La Civilisation de L'Occident*; Ed. Arthur, Paris, 1979. P. 124.
19. Siegfried, Andre, *Technique et Culture dans la Civilisation*, du XXe Siecle, Conference du 6 Janvier 1935. *Publie par Le Centre National de documentation pedagogique*.
20. Touchard, Jean; *Histoire des idees politique depuis la Revolution*; Ed. Montchrestien, Paris, 1992.
21. Troeltsch, Ernest; *Protestantisme et modernite*; Ed. Gallimard, Paris, 1963.
22. Wolff, Philippe; *L'Eveil Intellectuels de L'Europe*; Ed. Seuil, Paris, 1971.

الإسلام والغرب^١

أحمد كلاته ساداتي^٢

الخلاصة

الاستغراب عبارة عن تيارٍ فكري اجتماعي نشأ في البلدان غير الأوروبية بهدف التصدي للاستراتيجية الاستشراق السلطوية الموجهة ضد أصالة هذه البلدان.

والاستشراق عبارة عن خطابٍ سلطوي أسفر عن حدوث انحرافات واسعة النطاق في البلدان الشرقية ابتداءً من العلم والمعرفة والفن والأدب وصولاً إلى العلم بشتى معالم الهوية الشرقية للعالم.

الاستشراق كان سبباً في ظهور تيار استغرابي في بعض البلدان الشرقية بهدف مواجهته بصفته تياراً فكرياً دخيلاً على المجتمعات الشرقية والهدف منه ترميم الهوية التي شوّحت وتنقيتها مما تراكم عليها من غبار المدّ الغربي، حيث أراد رواد الحركة الاستغرابية صياغة هوية شعوبهم وفق أسسها الأصيلة بعد أن تشوّحت وانحرفت عن مسارها الصحيح إثر المدّ الفكري الغربي الذي تمثّل بالحركة الاستشراقية، فقد كان هدف المستشرقون صياغة هوية الشعوب الشرقية وفقاً لمتبنياتهم الفكرية ورغباتهم.

إذن، هدف الاستغراب هو العمل على تصحيح المسار والعودة إلى الطريق الصحيح خلاصاً من الانحرافات والأخطاء التي اجتاحت العالم الشرقي من قبل المدّ الفكري الاستشراقي في شتى الصعد العلمية والمعرفية، مما يعني أنّه تيار جسّد ردّة فعل هادفة إلى بناء

١. تعريب: أسعد مندي الكعبي

٢. أستاذ مشارك في قسم العلوم الاجتماعية / جامعة يزد - الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

الهوية جديدة متقومة على أسس أصيلة بعد أن تشوّت إثر هيمنة الفكر الاستشراقي المنحرف الذي اجتاح كلّ بقعة في شرق الأرض.

الجدير بالذكر هنا أنّ الاستغراب في العالم الإسلامي قسّم ضمن ثلاثة أنماط، كما يلي:

١. استغراب سياسي اجتماعي.

٢. استغراب إصلاحي.

٣. استغراب انتقادي.

سوف نطرّق في هذا البحث إلى بيان طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب، ونسلط الضوء على مختلف أنواع الاستغراب في العالم الإسلامي في رحاب معطيات الدراسات الاستغرابية النقدية والتي تقسم إلى نوعين أساسيين هما كالتالي:

١. نهضة العودة إلى الأصول.

٢. الاستغراب الانتقادي المعاصر.

بناءً على ذلك سوف نوضّح للقارئ الكريم الخلفيات التاريخية التي ساعدت على ظهور هذه الحركة في البلدان الشرقية والإسلامية بالأخصّ إلى جانب بيان الإمكانات التي تتمتع بها بلداننا في هذا المضمار مع ذكر تفاصيل بخصوص شتّى التحديات التي تواجهها مجتمعاتنا الشرقية.

ضعف التنظير بطبيعة الحال يسفر عن تدني اعتماد الإنسان على نفسه، كذلك العلمنة تسفر عن نشأة هويات متنوّعة منبثقة من أعراق وقوميات عديدة؛ وهذان التحديان الجادّان تسبّبا باضمحلال حركة الاستغراب الانتقادي في العالم الإسلامي، لكن مع ذلك من الممكن أن تولد هذه الحركة الفاعلة من جديد في رحاب تنمية حضارية إسلامية في شتّى البلدان الإسلامية ومن ثمّ تصبح قادرة على احتواء كلّ تحدٍّ بنحوٍ ما، لكنّها في الواقع لا بدّ أن تتقوّم على مبادئ وأسس مدروسة مسبقاً قوامها تحديد القابليات وتشخيص المخاطر الكامنة في هذا الطريق والمحدقة بمجتمعاتنا الشرقية من جانب تيار العولمة والظروف التي عصفت بها بعد عصر الاستعمار.

المقدمة

رغم أوجه الاشتراك بين مختلف الثقافات والحضارات لكنّها بشكلٍ عامّ تدور حول محاور متباعدة عن بعضها، فكلٌّ منها يدور في فلكٍ مختلفٍ عن الآخر ويتبنّى مفاهيم خاصّة وخطابات فريدة من نوعها تختلف عن غيرها، ولا شكّ في أنّ نطاق هذا التباعد - صغيراً كان أو كبيراً - يحكي عن وجود اختلافٍ أساسي فيها.

من المؤكّد أنّ هذا التباعد يساهم في إحياء الحضارة وتفعيلها بشكلٍ أفضل، إذ في رحابه تمكّنت البشرية تحقيق إنجازات جديدة على صعيد الحوار الحضاري مع حفاظ كلّ حضارة على هويتها الأصيلة، وعلى الرغم من وجود تركيب دياكتيكي - جدي - سياسي واجتماعي وفكري على مرّ تأريخ الحضارات البشرية، إلا أنّ الديالكتيك الغربي الحديث تبلور بأسلوبٍ جديدٍ من نوعه ومختلف عمّا سبق، وعلى أساس هذا الأسلوب غير المسبوق يتعامل العالم الغربي مع سائر الحضارات البشرية، وذلك بهدف تشويهها وتحقيق أهداف سياسية.

إثر ذلك فتحت الحضارة الغربية الحديثة باباً جديداً من دياكتيك الحوار، لكنّه ليس جديداً بالكامل، حيث نلمس صوراً له في فكر سقراط و«جمهورية» أفلاطون بهدف تنوير الفكر البشري والرقى بشخصية الإنسان، بينما الديالكتيك الغربي المعاصر تبنّى حواراً إحدادي الاتجاه وفي رحابه يسعى الفكر الغربي إلى عرقلة التنمية العقلية لسائر الشعوب والأمم عبر صياغة مفاهيم خاصّة وإقرار أطر فكرية واجتماعية وفقاً للتوجّهات الغربية فحسب، وهذا الديالكتيك المفهومي هو ذات الاستراتيجية المنهجية التي أطلق عليها الباحث إدوارد سعيد عنوان «استشراق».

ظهرت في العقود الماضية ردود أفعال متباينة تجاه ظاهرة الاستشراق من جملتها ردّة فعلٍ حفّزت سائر الحضارات - غير الغربية - على إطلاق حوارٍ تبلور ضمن ظاهرةٍ جديدةٍ هي الاستغراب في رحاب دياكتيك حوارٍ تقدّمي وليس سلطوياً.

استناداً إلى ما ذكر عرّف الاستغراب بأنّه وجهة فكرية تجديدية هدفها إعادة بناء الهوية التي تمّ تشويهها وتغيير خصائصها والقضاء على مؤهلاتها العظيمة بشكلٍ متعمّد، بل حتّى إنّها أنكرت بشكلٍ مقصودٍ، لذا فهو يطرح خطاباً يحكي عن الذات ويبيّن حقيقة فكر وثقافة من

يطرحة ويبرز معالم هويته من شتى النواحي السياسية والاجتماعية والبيولوجية والأيدولوجية وحتى الدينية؛ فهو جهدٌ فكري منبثق من علمٍ خالصٍ بهدف التحرّي في العلم السياسي وغيره وتقييم الأمور وتنقيتها من كلّ شائبةٍ تراكمت عليها.

الجدير بالذكر هنا أنّ حركة الاستغراب تواجه مصاعب وعقبات جمةً مقابل حركة الاستشراق التي احتلت رقعةً عظيمةً في العالم وترسّخت أسسها في كافّة المجتمعات البشرية إلى حدٍّ كبيرٍ، لأنّ العلم السياسي الاستشراقي تغلغل في عمق الشعور واللاشعور البشري في مختلف مجالات العلم الحديث وتفريعاته كالتأريخ وعلم الاجتماع وعلم الأحياء وحتى العلوم اللغوية، حيث طغت على هذه العلوم صبغة استشراقية وبسطت سلطتها عليها.

على الرغم من أنّ المساعي الغربية الرامية إلى تغيير هوية سائر الحضارات البشرية على ضوء خطاب غربي بحثٍ امتدّت إلى كافّة الأديان والثقافات والقوميات، إلا أنّها استهدفت الإسلام وحضارته بشكلٍ أخصّ وأحاطت بالمجتمعات الإسلامية من كلّ جانبٍ؛ ومن المؤكّد أنّ هدف هذه الحركة الفكرية التي تستهدف هوية المسلم لأجل مسحها وإضفاء شخصية جديدة لها، يتمحور بشكلٍ أساسي حول ضرب الإسلام الأصيل من الصميم وصناعة إسلامٍ جديدٍ يتناغم مع الرؤى والطموحات الغربية.

لا شكّ في أنّ الإسلام المصنّع في ورشات الفكر الغربي هو الوجه الآخر للإسلام الذي يتمّ طرحه في العصر الحديث، وفي هذا السياق يسعى المعنيون بالاستشراق الغربي الموجه ضدّ الإسلام إلى طرح مشاريع ونظريات ومفاهيم خطابية معيّنة هدفها تشويه الإسلام الحقيقي لدى المواطن الغربي، وذلك وفق مخطّط دقيق وبرنامج ممنهج؛ فالإسلام يصوّر في المجتمعات الغربية بصفته ديناً غامضاً ومزيّفاً ومصدراً للرعب الاجتماعي.

وفي مقابل هذه المساعي السلطوية المنتظمة تطرّق العلماء المسلمون إلى قضية الإسلام والغرب من زاويةٍ أخرى، حيث بذلوا كلّ ما بوسعهم لطرح مشروعٍ إصلاحيّ هادفٍ إلى تنقية الهوية التي شوّهاها العالم الغربي، وفي هذا السياق بادروا إلى تعريف مبادئهم الأساسية وذكرها أوجه تضادّها مع المبادئ الغربية.

الاستغراب هو المسألة الأساسية التي نوّد تسليط الضوء عليها ضمن هذا البحث من

خلال بيان مختلف أبعاده في العالم الإسلامي وتسليط الضوء على أوسع نطاق فيه والذي يتمثل في العلوم والمعارف، إلى جانب ذكر أهم خصائصه والمبادئ الارتكازية التي يتقوم عليها؛ ومن هذا المنطلق تطرقنا في بادئ الأمر إلى تعريفه وبيان أبعاده المختلفة ثم وضحنا تفاصيله في عالمنا الإسلامي بالأخص، وفي نهاية المطاف سلطنا الضوء على الرؤية المعاصرة له في رحاب العلوم والمعارف والتي شغلت حيزاً كبيراً في المجتمعات الإسلامية، وهو ما يصطلح عليه الاستغراب العلمي الذي وضحنا أسسه بصفته ردّة فعلٍ إبستيمولوجيةٍ إزاء حركة الاستشراق.

أبعاد الاستغراب

«الاستغراب» عبارة عن ردّة فعلٍ تبلورت على هيئة حوارٍ إزاء الحركة التي يصطلح عليها عنوان «استشراق»، لذا إن أردنا معرفة معالمة بالكامل فلا بدّ أولاً من معرفة حقيقة الحركة الاستشراقية. الباحث إدوارد سعيد على ضوء اعتقاده بوجود اختلافٍ بين العلم والبحث والعلم السياسي تبني رؤيةً انحيازيةً غير منصفةٍ ثم عرّف الاستشراق قائلاً:

«الاستشراق بحكم اتّساع أو بسط لأحد الاختلافات البسيطة أو الأساسية الجغرافية بين نصفين متساويين هما الشرق والغرب، وفي الحين ذاته بحكم شرح وتفصيل لمجموعة كاملة من العلاقات أو المنافع.»^١

في الحقيقة يمكن اعتبار الاستشراق بأنّه تركيب دياكتيكي كان مخطّطاً له من قبل الغربيين، فهو دياكتيكي سلطوي أحادي الاتجاه وفي رحابه تجاوز العقل السقراطي الحديث الحدود المتعارفة في الديالكتيك التقليدي، حيث بات العقل فيه أنانياً وأحادي الاتجاه وغير منصفٍ في الحوار مع الطرف الآخر بدل أن يلتزم جانب الصبر والتحمّل والإنصاف، وأرغم على أن يفرض أهدافه ورغباته ومتبنيّاته الفكرية بشتّى أنواعها وفي كافّة المجالات على غيره ويركّبها

١. إدوارد سعيد، شرق شناسي جهاني كه آفريده غرب/ست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسة عطائي للطباعة والنشر، ١٩٨٢م، ص ٣٣.

جميعاً في توليفة غير متجانسة؛ وعلى هذا الأساس بات منطلقاً لطمس الهوية الأصيلة وتغيير معالمها ليصوغ منها هويةً جديدةً.

هذا الديالكتيك الماسخ للهوية يتبلور ضمن مرحلتين، ففي بادئ الأمر يعمل على تشويه الهوية الحضارية لسائر الشعوب والأمم وبما في ذلك الهوية الإسلامية من كافة النواحي التاريخية والثقافية والاجتماعية والسلوكية عبر توجيه الخطاب لأصحاب هذه الهوية المستهدفة، وإثر ذلك ينحرفون عن مسارهم الأصيل. وفي موازاة ذلك فالمرحلة الأهم تتبلور في رحاب أتباعه أسلوباً تخطيطياً مرناً ومنهجاً لأجل تكوين هوية جديدة بديلة عن تلك الهوية الأصيلة وصياغتها بشكلٍ يحقق مآرب أصحاب الفكر الغربي؛ وهذا الإبداع بطبيعة الحال يُنجز بدقّة فائقة ضمن معظم نتائج العلم الحديث بكافة فروع الإنسانية وغير الإنسانية من علوم تجريبية وغيرها، ثم يوسّع نطاقه وفق برمجة ذكية ومعادلات محسوبة بدقّة متناهية، وعلى هذا الأساس قال إدوارد سعيد:

«يا ترى ما هي الأنواع الأخرى من القابليات الذهنية المتقوّمة على الفكر والأستاطيقا والبحث العلمي والثقافة التي سخرت لأجل صناعة شرقٍ جديد؟ وكيف تمّ تسخير علوم اللغة والمعجميات والتاريخ والبيولوجيا والنظريات السياسية والاقتصادية وكتابة القصص وأشعار الغزل خدمةً للأيديولوجيا الاستشراقية التي تعتبر إمبرياليةً أكثر من أيّ شيء آخر؟»^١

ومن هذا المنطلق استنتج أنّ الاستشراق يعني كافة الوسائل والسبل العلمية والفنية واللغوية والاقتصادية والبيولوجية التي يتمّ تسخيرها لتحقيق مآرب غربية.

ذكرنا آنفاً أنّ الاستغراب عبارة عن ردّة فعل إزاء الحركة الاستشراقية لكنّه رغم ذلك يختلف في مغزاه عن الاستشراق لكونه يتطرّق إلى مواضيع في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهما لا ينطبقان مع بعضهما من حيث الماهية والموضوع والأسلوب، لأنّ الاستشراق ذو طابعٍ سلطوي بينما الاستغراب على العكس من ذلك تماماً بصفته ذا طابعٍ دفاعي؛ وعلى هذا الأساس

لا بدّ من الإذعان إلى عدم إمكانية تقييم العالم الغربي بذات الأسلوب الذي يتّبعه الغربيون في تقييم عالمنا الشرقي.

الاستشراق كما أشرنا عبارة عن خطابٍ هادفٍ إلى مسخ الهوية الشرقية، في حين أنّ الاستغراب يحوي على خطاباتٍ مشتّتة هادفة إلى تأهيل هذه الهوية المسوخة من جديد وإعادتها إلى أصلاتها بعد تنقيتها من الشوائب التي تراكمت عليها لتستعيد نشاطها في نطاق جغرافيتها الفكرية والسياسية والاجتماعية الخاصّة بها.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ الاستشراق خطاب هادف إلى طمس ومسح كلّ هوية لا تتّسم بطابع غربي، بينما الاستغراب ليس سوى ردّة فعلٍ مشتّتة وغير ممنهجة من قبل أصحاب الهوية غير الغربية بهدف إحياء هويتهم المشوّهة وتنزيهها ممّا تراكم عليها لكونها هوية تحكي عن أعظم تأريخ حضاري للبشر، حيث تبدأ ردّة الفعل هذه في رحاب تعريف الناس بالمفاهيم والمدايل اللغوية والاصطلاحية التي صاغها الغربيون وحملها على الشرقيين وسائر الحضارات البشرية، لذا يختلف الاستغراب عن الاستشراق بشكل جذري، وقد وضّحت البروفسورة مانويلا بواتكا هذا الموضوع كما يلي:

«الاستغراب ليس على غرار الاستشراق، بل عبارة عن شرط خطابي مسبق عن الغرب يطرح ضمن مراحل خطابية بخصوص الطرف المقابل المتمثّل بالغربيين، حيث يسلّط الباحث الضوء فيه على قضايا مثل الاستشراق ومقارعة اليهود والإسلاموفوبيا والنزعات العنصرية والعرقية.^١»

فضلاً عن ذلك هناك اختلاف موضوعي بين الخطابين المذكورين، فالشرق هو موضوع الاستشراق بينما موضوع الاستغراب يتمثّل في الغرب، ولا نبالغ لو قلنا إنّها وجهان لعملة واحدة، ومن جملة الأدلّة على ذلك البحوث الاستغرابية، فهذه البحوث لا بدّ وأن تتطرّق إلى تعريف المنهجية الاستشراقية، لأنّ معرفة حقيقة الفكر الغربي تقتضي معرفة منهجيته المتجسّدة في حركة الاستغراب؛ ومن المحتمل أنّ هذا الأمر هو السبب الذي دعا الباحثة ميليم أهيسكا إلى الاعتقاد بضرورة طرح حوار متبادل بين الاستغراب والاستشراق، حيث أكّدت على

إمكانية طرح مسائل القدرة ومواضيع أخرى مثل الهوية الذاتية وهوية الطرف المقابل في كلا الحركتين الفكريتين؛^١ ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ الاستغراب لا يمكنه أن يصبح مشروعاً كاملاً وناضجاً ما لم يتعرّف على الاستشراق كما هو.

الباحث فرناندو كورونيل^٢ عرّف مفهوم الاستغراب بأنّه نشاط فكري على امتداد استشراق إدوارد سعيد واعتبر هدفه استكشاف المفاهيم والتصورات التي يتبنّاها العالم الغربي لكونها هي التي أسفرت عن نشأة الاستشراق الذي وضح معالمه إدوارد سعيد.

الحقيقة أنّ هذه المفاهيم والتصورات هي التي تسوق الحركة الفكرية الغربية المقتدرة ضمن خطابها الاستشراقي ومسايعها الرامية إلى مسخ الهوية الشرقية وفرض سلطتها عليها، ومن هذا المنطلق هناك اختلاف بين أطروحة الشرق الغربي التي تبلورت في فكر إدوارد سعيد، والذات الغربية التي تحدّث عنها كورونيل وأطلق عليها عنوان استغراب، حيث قال:

«أريد أن أكتشف الارتباط الموجود بين الأطروحات الغربية في تعريف الغير وبين البنى الضمنية - الهوية والفردية - التي يوجدها مسخ الهوية من قبل هذه الأطروحات، وهذا الأمر بطبيعة الحال يقتضي تغيير رؤيتنا تجاه ما يسمّى بالاستشراق والذي يقصد منه تلك النواقص التي توجدها الأطروحات المذكورة في الهوية الشرقية، ومن ثمّ تبني رؤية يوصف مسارها الفكري بالاستغراب الذي يقصد منه تلك التصورات التي تسوق الغرب نحو الأطروحات الشرقية؛ وهذا الأمر يستلزم تحوّل الفكر الشرقي من المشاهد إلى المشاهد ومن المنتج إلى المنتج ومن [اقتباس] العلم إلى إنتاجه، وعلى هذا الأساس فإنّي أرحّب بما طرحه إدوارد سعيد تحت عنوان استشراق وأدرجه تحت مظلة الاستغراب الذي أعتقد به والذي هو ذوو على ارتباط بالهواجس والتصورات التي يتبنّاها العالم الغربي ضمن أطروحاته إزاء المجتمعات غير الغربية - الشرقية - أو في أية رقعة أخرى من العالم، ورؤيتي هذه لا تقتضي تغيير المحور من الشرق إلى الغرب. في

1. Ahiska, M. (2010). *Occidentalism in Turkey*. Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting. London: I. B. Tauris Publishers.

2. Fernando Coronil

مقابل ذلك فإن إدراكنا لواقع الارتباط بين مختلف المجتمعات البشرية هو الذي يسوقنا إلى استعراض هذا الارتباط وبيان تفاصيله للمخاطب في كل مكان، وهنا تجدر الإشارة إلى أن بعض الحالات مثل حدوث علاقات غير متكافئة على صعيد القدرة والنفوذ تعدّ من جملة المؤثرات الغامضة التي تنشأ بسببها قضايا غير عادلة يتمخض عنها قطع جميع أشكال الارتباط التاريخي ومن ثم طرح خصائص ذاتية مستقلة لهويات محدودة تعتبر في واقعها آثاراً تاريخية لأناس مرتبطين مع بعضهم. الاستغراب وفقاً لتعريفنا الخاص لا يمكن اعتباره الجهة المقابلة للاستشراق، بل هو شرط في تحقّقه وجانبه الخفي، لذا فهو كالمرآة بالنسبة إليه.^١

من الواضح أن الاستغراب وفق رؤية كورونيل يراد منه الولوج في طبقة أكثر عمقاً من ماهية الغرب بكافة جوانبه الأنطولوجية والإبستمولوجية والفينومينولوجية وكذا خطابه الماسخ للهوية، وهدفه على هذا الأساس يتمثل في إفشاء حقيقة المشاريع الفكرية والمفاهيم الحاكمة على حركة الاستشراق، إذ عن طريق هذا الإفشاء تنال الهوية الشرقية اقتداراً بعد كل ما تعرّضت له من تشويه وما عانت من ضعف، ومن ثمّ تصحّح انحرافها وتعود إلى المسار الأصيل.

نستشفّ من رؤية كهذه وجود منهجيتين متباينتين:

١. استغراب بالمعنى العام: هذا النوع من الاستغراب هو ذات المنهج الفكري الذي دافع عنه الباحث فرناندو كورونيل وحاول في رحابه استكشاف الأسس المعرفية في الفكر الغربي.
٢. استغراب بالمعنى الخاص: هذا النوع من الاستغراب يتبلور في رحاب ارتباط مختلف الحضارات والقوميات والأديان والثقافات بالعالم الغربي، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام يعتبر أهمّ موضوع للاستشراق بحيث تفوق أهميته لدى الغربيين سائر الأديان والثقافات والحضارات.

الجانب الأهمّ في الخطاب الاستشراقي يطرح في نطاق مفاهيم ونظريات علمية، والاستشراق بشكل عامّ زاخر بالتوجّهات والنزعات الديالكتيكية - الجدلية - برأي إدوارد

1. Coronil, F. (1996). *Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories*. *Cultural anthropology*, 11 (1), P. 56.

سعيد، لذا فهي برأيه لا تتقوّم على بحث وتحليل معتبر وليست من سنخ الاختلاف بين العلم السياسي والعلم البحت، فقد تبنّى الغربيون وجهةً معينةً إزاء الإسلام بهدف تغيير هويته الأصلية تماماً كما فعلوا إزاء سائر الحضارات، حيث تبنّوا توجهات خاصة إزاء كلّ واحدة منها بغية مسخ شخصيتها، لكن مع ذلك يبدو أنّهم ركّزوا في استشرافهم عليه أكثر من أيّ شيء آخر بحيث بات مرتكزاً أساسياً في خطابهم الاستشراقي.

إدوارد سعيد وصف آراء برنارد لويس^١ Bernard Lewis تجاه الإسلام قائلاً:

«حينما حاول برنارد لويس إثبات أنّ الإسلام عبارة عن ظاهرة جماعية مرعبة لا تحظى بمحبوبة حقيقية، لم يواجه سوى إشكالات منطقية ضئيلة، وهذه الإشكالات لم تصبح عقبةً أمام جهوده ومسايعه.^٢»

هذا التشويه للهوية هو في الحقيقة جزء من الخطاب الاستشراقي الذي يسعى دعاة الاستغراب إلى مواجهته وإعادة الهوية الشرقية إلى حقيقتها الأصلية ضمن جهود حثيثة قوامها البحث والتحليل، ومما قاله إدوارد سعيد بهذا الخصوص:

«لو تورّقنا الصحف التي دوّن فيها برنارد لويس تقييمه للإسلام وبحثنا فيها عمّا هو دالٌّ على وعي وإدراك صحيح وتقييم واضح ومنصف لا حياد فيه، فنحن في الحقيقة في هذه الحالة نلّف وقتنا، لأنّه في الواقع يرجّح في مدوّنه ذكر آراءه ضمن تلميحات وإشارات وفي الحين ذاته يسعى إلى تلقين مخاطبه ما يعجبه؛ لكن مع ذلك يمكن احتمال أنّه غفل عن هذا الأمر ولم يع ما فعل، إذ من البديهي لو عرض عليه هذا الكلام لأجاب قائلاً إنّ تاريخ الاستشراق الذي ورثه من أسلافه واعتمد عليه في تدوين آرائه، قد منحه هذه الآراء بصفتها حقائق لا جدل فيها.^٣»

١. هو أحد أبرز المفكرين المختصّين بدراسات الشرق الأوسط، وقد تبنّى وجهةً فكريةً متشدّدةً إزاء مسألة ارتباط الإسلام بسائر الحضارات ولا سيّما الحضارة الغربية.

٢. Coronil, F. (1996). *Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories*. *Cultural anthropology*, 11 (1), P. 455.

٣. إدوارد سعيد، شرق شناسي جهاني كه آفريده غرب/ست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند، ص ٤٥٨.

بناءً على ما ذكره الباحث حينما يسلط الضوء على موضوع الإسلام والغرب لا يجد بداً من التعرّيج على موضوع الاستغراب الذي نشأ في العالم الإسلامي في رحاب أجواء معرفية واسعة النطاق أسفر معظمها عن حدوث تغييرات سياسية واجتماعية في القرنين الماضيين ضمن كافة المجتمعات الإسلامية، كما كان للاستشراق دورٌ ملحوظٌ في حدوث هذه التغييرات المشهودة.

«منذ أول مواجهة حدثت بين البلدان الإسلامية وأوروبا الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر، اندلع نقاش محتدم بين المفكرين المسلمين بخصوص العالم الغربي حيث تمحور الكلام حول شتى الإنجازات التي حققتها البلدان الغربية والتي من جملتها الكثير من المصطلحات السياسية الجديدة والمؤسسات الحديثة مثل الحكومة الدستورية والتنمية الاجتماعية والازدهار الاقتصادي، كذلك تمحور حول مختلف القوانين الحديثة والمعاهدات والمواثيق الثنائية والإقليمية والدولية، وما إلى ذلك من قضايا لم يشهدها العالم قبل تلك الآونة؛ وهذه القضايا كما هو معلوم تحفي وراء كواليسها نوايا أخرى تتمثل في النزعة الاستعمارية العارمة لدى الغربيين والتوجهات الإمبريالية التي ميّزت توجهاتهم في شتى النواحي. سائر القضايا التي طرحت في هذا الصعيد مرتبطة برؤية الغربيين أنفسهم إزاء عالمهم الغربي وتأريخهم والاستنتاجات الخاطئة التي طرحها علماءهم إزاء الإسلام والبلدان الإسلامية والشخصية الإسلامية.^١»

الاستغراب في العالم الإسلامي

إدوارد سعيد عارض خطاب الاستغراب وأوعز السبب في رفضه له إلى حاجة العالم الشرقي لمعرفة حقيقة الخطاب الاستشراقي ونوع سلطته ونطاقها ومن ثم طرح خطابٍ هادفٍ إلى صناعة شرقٍ آخر باسم الغرب، حيث قال:

«أرجو قبل كلّ شيء أن أثبت لقرائي عدم صواب جلوس الاستغراب على كرسي

1. Fazl hashemi M. (2013) *Occidentalism*. In: SvartvikJ. , WirénJ. (eds) *Religious Stereo typing and Interreligious Relations*. Palgrave Macmillan, New York, P. 85.

الاستشراق - أي لا ينبغي الردّ على التيار الاستشراقي بتيار استغرابي - فمن كانت شخصيته موسومةً في الماضي بطابع شرقي لا يرتضي بهذا الفكر لمجرد كونه محسوباً على الشرق، بل هو على أهبة الاستعداد أكثر من أيّ وقتٍ مضى لدراسة واقع الشرقيين الجدد - أي الغربيين - الذين هم من صناعته. معرفة واقع الاستشراق معناها بيان كيف يمكنه أن ينساق نحو السقوط والانحطاط بصورة مخادعة كما هو الحال بالنسبة إلى سقوط وانحطاط أيّ علمٍ آخر؛ ومن المؤكّد أنّ هذا الأمر محتملٌ اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى.^١

ربّما يعود السبب في معارضة إدوارد سعيد لطرح الخطاب الاستغرابي يعود إلى اعتقاده بكون الاستشراق بحدّ ذاته يمكن أن يكون بديلاً للاستغراب، فعندما يتمّ تعريف الخطاب الاستشراقي يتّضح جانبٌ كبيرٌ من الهوية الغربية وتبلور معالمها الأساسية. لكن على الرغم من ذلك فالعالم الإسلامي على نحو الخصوص بحاجة إلى خطابٍ استغرابي يتضمّن مبادئ فكرية فيما وراء مبادئ الخطاب الاستشراقي. الاستغراب في العالم الإسلامي يضرب بجذوره فيما يقارب قرنين من الزمن وله هويته التي تميّزه عن غيره، لذا فهو بحاجة إلى جينالوجيا خاصّة، وفي هذا السياق ذكر الباحث محمد فضل الهاشمي مسألتين في غاية الأهمية، حيث قال:

«المسألة الأولى هي التغيرات المؤسّساتية التي طرأت على المجتمعات الغربية إثر التيارات الفكرية الجديدة التي اجتاحت تلك الديار وطرحت في رحابها قضايا استقطبت أنظار الناس نحوها مثل الحكومة الدستورية ومستوى مساهمة الشعب في الشؤون السياسية وإدارة الدولة، إلى جانب شتّى التغيرات الجذرية التي طرأت على المؤسّسات الاقتصادية وما إلى ذلك من تغيرات وإنجازات أخرى، وأمّا المسألة الثانية فهي تتمثّل في تصدّي المفكرين والساسة والناشطين المسلمين للأطماع الغربية في العالم الإسلامي على الصعيد الاجتماعي.^٢»

١. إدوارد سعيد، شرق شناسي جهاني كه آفريده غرب است (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند، ص ٩٦.

2. Fazl hashemi M. (2013) *Occidentalism*. In: SvartvikJ. , WirénJ. (eds) *Religious Stereo typing and Interreligious Relations*. Palgrave Macmillan, New York, P. 88 - 93.

استناداً إلى ما ذكر عندما يتطرق الباحث إلى شرح وتحليل موضوع الاستغراب في العالم الإسلامي فلا بدّ له أن يتطرق في هذا المضمار إلى التغيرات الواسعة التي شهدتها البلدان الإسلامية خلال القرنين الماضيين، ولو تجاهل هذا الأمر لما استطاع أن يوضح ماهية الموضوع من الأساس.

الباحثان محمد تقي إيمان وأحمد كلاته ساداتي ضمن كتاب «منهجية العلوم الإنسانية لدى العلماء المسلمين: أنموذج منهجي معرفي من العلم الإسلامي»^١ طرحاً أنموذجاً منهجياً معرفياً للعلوم الإسلامية في رحاب رؤية تاريخية وسلطان الضوء على خطاب العلوم الإسلامية في العصر الحديث بالتأكيد على شخصية السيد جمال الدين الأفغاني (الأسد آبادي) التي تعتبر محور الخطاب الحديث الموجه من جانب العلوم الإسلامية، فقد كان لنشاطاته الاجتماعية والسياسية تأثير كبير على هذا الصعيد.

نهضة السيد جمال الدين الأسد آبادي من الناحية الفكرية هدفت إلى إحياء التراث الإسلامي، وفي هذا السياق أوعز أحد أسباب أفول المجتمعات الإسلامية إلى تحلّف المسلمين وجمودهم الفكري في شتّى العلوم واستسلامهم فكرياً للعالم الغربي، ومن إنجازاته المشهودة تلك المساعي الحثيثة التي بذلها في مواجهة المواقف السلبية التي اتخذها العلماء والفقهاء المسلمون تجاه العلوم الحديثة، حيث انتقدها بشدّة وبذل قصارى جهوده لإصلاحها وتقويم اعوجاجها بهدف إيجاد تحوّل جذري في هذا المضمار، وضمن إحدى مقالاته التي انتقد فيها الذين عارضوا العلوم الحديثة وبرّروا سلوكهم هذا بذرائع دينية، واتخذ موقفاً حازماً وطرح مفهوماً كلياً فحواه أنّ العلم أمر مشرّف ومقدّس لا يتسبب إلى أيّ قوم أو دين أو مذهب ولا يمكن تخصيصه بنطاق محدّد، لأنّه المصدر الأساسي المعتمد في معرفة كلّ شيء، ناهيك عن أنّ كلّ أمة لا تعرف إلا بمستوى علمها، لذا لا بدّ أن ننسب البشر إلى العلم لا أن ننسب العلم إلى البشر.^٢

١. هذا الكتاب مدوّن باللغة الفارسية تحت عنوان: «روشن شناسي علوم انساني نزد اندیشمندان مسلمان: ارائه مدلي روشن شناختي از علم/اسلامي»، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مركز دراسات الحوزة العلمية والجامعات، ٢٠١٣م.

٢. محمد تقي إيمان، أحمد كلاته ساداتي، روشن شناسي علوم انساني نزد اندیشمندان مسلمان: ارائه مدلي روشن شناختي از علم اسلامي، (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، معهد دراسات الحوزة العلمية والجامعة، ٢٠١٣م.

شخصية السيّد جمال الدين الأسد آبادي هي المرتكز الأساسي في الدراسة الجينالوجية التي قام بها الباحث محمد فضل الهاشمي، حيث سلّط الضوء على نشاطاته الخيثة وتطّرق ضمن طيات البحث إلى جهود ومساعي بعض علماء الدين في العالم الإسلامي بمحورية مفهوم الحكومة الدستورية، وكما هو معلوم فهذا المفهوم كان له تأثير عميق على كافّة النواحي السياسية والاجتماعية، لذلك اضطرّ علماء الدين لأن يسلّطوا الضوء عليه بالبحث والتحليل.

الباحث محمد فضل الهاشمي تطرّق إلى آراء ونظريات أبرز الشخصيات الإسلامية في العصر الحديث من أمثال السيّد جمال الدين الأسد آبادي والعلامة النائيني وسيّد قطب والدكتور علي شريعتي وعبد الكريم سروش ومجتهد الشبستري، واستنتج منها أنّ المصلحين المسلمين بذلوا جلّ مساعيهم لأجل إيجاد تناغم وانساق بين المفاهيم العصرية والمفاهيم القرآنية، كما دعوا إلى مواكبة الحداثة ودافعوا عن مظاهر العصرية مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والتعدّد الديني؛ وفي الحين ذاته أكّد على عدم صواب رأي من يدّعي أنّهم انخرطوا في تيار العولمة بالكامل لكون آرائهم ونظرياتهم لا تتناغم بالتمام والكمال معه، وأحد الأدلّة على ذلك أنّهم رفضوا مظاهر نكران الذات وطمس الهوية الأصيلة وانتقدوا تقليد الغرب بشكلٍ أعمى.

هذه الحركة الفكرية التي شهدتها البلدان الإسلامية قد يتصوّرها بعض المسلمين عجيباً تستحقّ الاهتمام لكونها نهضةً تغييريةً هدفها عرقلة تيار الحداثة الذي اجتاحت العالم من أقصاه إلى أقصاه والتصديّ للقوانين والأنظمة العالمية التي تمخّضت عنه.

وأكد هذا الباحث على أنّ المفكرين والمصلحين المسلمين المعاصرين اتخذوا مواقف متباينة إزاء الفكر الغربي والإصلاحات السياسية ذات الطابع الغربي على الرغم من الخطاب الاستكشافي المطروح على الساحة الإسلامية بهذا الخصوص، وهذه التغييرات حدثت إثر مختلف الظروف والتحوّلات التي طرأت على البنى الاجتماعية في البلدان الإسلامية، حيث تبلورت في مجالات عديدة سياسية وتاريخية ودينية كما كان لها تأثير ملحوظ على تفسير واقع الدين والعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية مع العالم الغربي، كما أنّها تمخّضت عن الأخطاء الاستعمارية الغربية.^١

1. Fazl hashemi M. (2013) *Occidentalism*. In: SvartvikJ. , WirénJ. (eds) *Religious Stereo typing and Interreligious Relations*. Palgrave Macmillan, New York, P. 94 - 95.

استناداً إلى ما ذكر وبناءً على الإطار الفكري المعاصر، يمكن تصنيف الاستغراب في العالم الإسلامي ضمن الأقسام التالية:

استغراب سياسي اجتماعي

أبرز رواد الاستغراب الذي يتسم بطابع سياسي واجتماعي في البلدان الإسلامية، هم من علماء الدين وعلى رأسهم السيّد جمال الدين الأسد آبادي وعلماء مصريون وباكستانيون ثم ظهر علماء إيرانيون واصلوا نهجهم.

انطلقت هذه الحركة الفكرية في البلدان الإسلامية بفضل جهود السيّد جمال الدين الأسد آبادي الذي أبصر النور سنة ١٨٣٨ م وتوفي سنة ١٨٩٧ م، وكان لهذه الجهود الأثر البالغ في طرح الحوار الديني التجديدي في المجتمعات الإسلامية.

وفي هذا السياق وفي سنة ١٩٢٨ م بالتحديد ظهرت في مصر حركة الإخوان المسلمين التي كان لها تأثير مشهود في مختلف البلدان الإسلامية، حيث أسسها حسن البنا (١٩٠٦ م - ١٩٤٩ م) وهدفها الأساسي آنذاك هو العودة إلى آداب القرآن الكريم والسنة النبوية؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن حسن البنا تأثر بآراء رشيد رضا (١٨٦٥ م - ١٩٣٥ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ م - ١٩٠٥ م) اللذين كانا من مؤيدي أفكار السيد جمال الدين الأسد آبادي، ومن جهة أخرى أثرت عليه آراء عالم الدين الباكستاني السيّد أبي الأعلا المودودي (أبي العلاء المودودي) (١٩٠٣ م - ١٩٧٩ م) الذي كان صحفياً ومفسراً للقرآن وعالم لاهوت، ومن أهم إنجازاته تأسيس الحركة الموسومة بـ «الجماعة الإسلامية الباكستانية» التي كان لها دور ملحوظ في الحركة الدينية التجديدية عقب وفاته، كما ألّف أكثر من مئة كتاب في شتى المواضيع الدينية والعقائدية إلا أن جلّ جهوده العلمية تمحورت حول تفسير القرآن الكريم، وعرفت عنه دعواته المتواصلة الهادفة إلى تنبيه الناس بكون الشريعة الإسلامية هي السبيل الوحيد والأمثل في الحياة وكلّ ما سواها باطل؛ وتأثيره الفكري لم يقتصر على حسن البنا فحسب، بل أثر أيضاً على أفكار سيّد قطب (١٩٠٦ م - ١٩٦٦ م)، فهاتان الشخصيتان المصريتان من أبرز مؤيدي آرائه.

هذه الحركات الفكرية والسياسية أثمرت عن نشاطات متواصلة وحيثية في العالم الإسلامي لتتبلور بعد ذلك ضمن نهضات ودعوات كانت لها أصداء واسعة وانتقشت في تأريخ البلدان الإسلامية ولا سيّما الثورة الدستورية في إيران.

استغراب إصلاحي

هذا النوع من الاستغراب تبلور على أرض الواقع في البلدان الإسلامية على ضوء آراء الباحثين عبد الكريم سروش ومجتهد الشبستري^١، وعلى الرغم من أنّ الباحث فضل الهاشمي اعتبرهما من جملة المفكرين المصلحين اجتماعياً، لكن حينما نمعن النظر في تراثهما الفكري ومختلف آرائهما ونظرياتها نلمس فيها مؤثرات بيّنة دالّة على تبنيها خطاباً استغرابياً علمانياً في العالم الإسلامي.

الجدير بالذكر هنا أنّ أصحاب هذا النوع من الاستغراب يدعون إلى تبني أكبر كمّ ممكن من الأسس الفكرية الحديثة وتفسير الأصول الإسلامية في رحاب ما جاءت به العلوم الإنسانية الحديثة من إنجازات فكرية للعالم.

استغراب انتقادي

الاستغراب المتقوم على النهج النقدي متأثر بشكلٍ أساسي بآراء الدكتور علي شريعتي الذي أتمّ دراساته في العاصمة الفرنسية باريس وهناك تبلورت في فكره رؤية نقدية إزاء بعض مظاهر العصر الحديث، ومن هذا المنطلق انتقد المدّ الرأسمالي الذي اجتاحت العالم الإسلامي والنزعة الغربية التي طغت على الجيل المعاصر رافعاً شعار العودة إلى الأصول وتشذيب الهوية المشوّهة ولا سيّما في بلده إيران؛ وذات هذه الرؤية تبلورت في فكر الباحث جلال آل أحمد.

الجدير بالذكر هنا أنّ ظاهرة الاستغراب الانتقادي اتخذت في المتصف الثاني من القرن العشرين طابعاً جديداً، لذا قبل أن يتطرق مؤيدوها من كتّاب وباحثين إلى طرح نقدٍ شاملٍ لكافة التوجّهات الفكرية الاجتماعية، تطرّقوا إلى نقد بعض الجوانب العلمية.

1. Ibid.

الاستغراب الانتقادي في العالم الإسلامي

الاستغراب الانتقادي يعمّ نطاقاً واسعاً من النشاطات الفكرية والحركات الاجتماعية، حيث يتسبطن في طياته طرح نقدٍ جادٍّ على الجهود والمسااعي الغربية الرامية إلى طمس الهوية الشرقية الأصيلة واستبدالها بهويةٍ لقيطةٍ، وكما ذكرنا آنفاً فهذا النوع من الاستغراب مشهودٌ في تراث الدكتور علي شريعتي.

هذا الخطاب من ناحية التحوّل الخطابي يتمحور حول وجهتي تيارين فكريين أساسيين هما كالتالي:

التيار الفكري الأول: النهضة الفكرية الداعية إلى العودة للهوية الأصيلة.

التيار الفكري الثاني: الاستغراب الانتقادي في العقود الأخيرة.

أمّا التيار الأول فقد تبلور ضمن نهضة فكرية تبنت دعوةً لإعادة تأهيل الهوية الفكرية والعقائدية في العالم الإسلامي، ولو أردنا تقييم توجهات رواد الاستغراب في عالمنا الإسلامي لوجدنا الكثير منهم انخرطوا في خطابها ضمن نشاطات سياسية اجتماعية، والوجه المشترك بينهم جميعاً هو العودة إلى الإسلام الأصيل ومبادئه الفكرية والاجتماعية؛ وإلى جانب هؤلاء المفكرين هناك مفكّرون تبنوا الاستغراب الانتقادي بمحورية مفهوم الهوية وإعادة تأهيلها في العالم الإسلامي، حيث يسعون إلى تحقيق هذا الهدف في موازاة نقد العالم الغربي.

نهضة العودة إلى الأصول تركز بشكلٍ أساسي على آراء الدكتور علي شريعتي وجلال آل أحمد، وحسب مبادئها التي طرحت من قبل هذين المفكرين ومن حذا حذوهما لا بدّ من إعادة بناء الهوية الشرقية وترميمها بعد أن تشوّهت، لذا يرتبط جانبٌ منها بالعودة إلى الماضي في حين أنّ الجانب الآخر مرتبط برؤية خاصةٍ إزاء المشروع الغربي وفحواها أنّه فرض على العالم الشرقي هويات غريبة على كيانه بهدف طمس هويته الأصيلة، وهذه الهويات في حقيقتها لا تتناغم على الإطلاق مع ماضي الشعوب الشرقية، بل تتسم بصفات تتعارض مع الصفات المعهودة عنها.

الهوية الشرقية الأصيلة تأزّمت أوضاعها وانزوت بالكامل عن العالم وتغيّرت معالمها بعد اجتياح تيار الحداثة شتّى أرجاء الكرة الأرضية ولا سيّما بعد انطلاق الحركة الاستشراقية، لذا

فهي في ظروف كهذه بحاجة أن توضّح معالمها الحقيقية وتُستكشف من جديد بغية تشذيبها وإعادة تأهيلها بعد كلّ هذا التشويه الذي طالها؛ ومن المؤكّد أنّ إعادة بنائها وفق هذه الرؤية مشروط بنبذ الأعراف والتقاليد القديمة المنحطّة - هذا ما دعا إليه الدكتور علي شريعتي - إلى جانب العمل على معرفة القضايا والأصول التي تمّ تحريفها أو تشويهها أو طمسها من قبل الغرب على ضوء قراءة استغرابية نقدية.

المفكر جلال آل أحمد من جملة الباحثين الذين سلّطوا الضوء على الهوية الشرقية ودعوا إلى إحيائها من زاوية انتقادية، ومن هذا المنطلق انتقد الفكر الغربي والنزعات الغربية في المجتمعات الشرقية، حيث رفض التغرّب الذي طغى على هذه المجتمعات وطرح فكرة العودة إلى الهوية الأصيلة من خلال التصدّي للتخلّف والتحرّر من سلطة المجتمعات الغربية.

الجدير بالذكر هنا أنّ الباحث جلال آل أحمد أكّد على عاملين أساسيين لاستعادة الهوية المفقودة وترميمها بعد التشويه الذي طالها، أحدهما داخلي يتمثّل بالتخلّف والآخر خارجي يتمثّل بالتغرّب في شتّى الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وعلى هذا الأساس سلّط الضوء في آرائه على موضوعين ارتكازيين هما التغرّب والتنوير الفكري؛ وأمّا الحلّ الذي اقترحه لعلاج هذا الداء الاجتماعي الخطير والخلاص من المشاكل المحدقة بالشعوب الشرقية، قوامه العودة إلى الذات من خلال إحياء المبادئ والقيم المشوّهة والمضمحلّة وإنعاش ثقافة المجتمع وتذكير أبنائه بتأريخهم ودينهم ومعتقداتهم وأيديولوجيتهم الحقيقية المنبثقة من التعاليم الإسلامية.^١

رغم أنّ الهدف الذي يروم تحقيقه دعاة العودة إلى الذات وإحياء الهوية الأصيلة هو طرح الموضوع على طاولة البحث والتحليل دون التأكيد على بيان الرأي أو التنظير، إلا أنّنا نجد في البحوث التي دوّنها هؤلاء ولا سيّما المفكر جلال آل أحمد آراء ونظريات بخصوص الموضوع. الجدير بالذكر هنا أنّ هذا التيار الفكري المعاصر ظهر إثر طغيان المدّ الفكري الغربي على

١. محمد حسين جمشيدى، إبراهيم إيران نجاد، چالش غرب گرایی و بازگشت به خویشتن در اندیشه جلال آل احمد

(باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الوطنية، ١٢ (٢)،

كافة جوانب الحياة الشرقية سياسياً واجتماعياً وثقافياً، حيث تسلط الغريون على واقع الحياة الاجتماعية في البلدان الإسلامية مما أسفر عن تخلف المسلمين واندثار تراثهم الثقافي الأصيل وتشويه ما تبقى منه.

الاستغراب يمكن تقسيمه إلى متقدم ومتأخر، وحركة الاستغراب المتأخرة اجتاحت المجتمعات الإسلامية في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، حيث تكاملت خلاله معالم تيار فكري منبثق من نهضة علمية، وفي السنوات الماضية انتعشت حركة الاستغراب الانتقادي وانتشرت على نطاق واسع في مختلف البلدان الإسلامية ولا سيّما في مجال العلوم والمعارف بهدف طرح نظريات مؤثرة في هذا المضمار.

الاستغراب العلمي بناءً على ما ذكر عبارة عن وجهة فكرية جديدة قوامها تقييم واقع الغرب بأسلوب نقدي إلى جانب استقصاء الذات الإسلامية لمعرفة هويتها الحقيقية عبر بيان نقاط ضعفها وقوتها، والملفت للنظر أنّ عدداً كبيراً من العلماء المسلمين تبّنوا هذه الواجهة الفكرية طوال العقود الخمسة الماضية، فقد كان هدفهم ترويج تيارٍ استغرابي انتقادي يركز على الأسس التالية:

١. نقد الذات: يمكن اعتبار نقد الذات بأنّه نفس العودة إلى الهوية الأصيلة لكنّه يُطرح من زاوية أخرى، وفي رحابه يتطرّق الباحث إلى أسباب تخلف المجتمع وتزعزع أركانه، وهذا التخلف بطبيعة الحال تبلور في شتى المجالات العلمية وبسط نفوذه على كافة المؤسسات الثقافية والسياسية؛ وفي هذا السياق طرحت فكرة «أسلمة العلوم» ضمن مفهوم تحت عنوان «داء الأمة»، حيث أوعزوا أسباب هذا الداء إلى ما يلي:

- (أ) فشل المؤسسات التعليمية والمناهج التربوية.
- (ب) فشل الأساليب الفقهية التقليدية وغياب الاجتهاد الفاعل.
- (ج) وجود تضادّ أساسي بين الإسلام والغرب.
- (د) رواج الرؤية الذرائعية إزاء العلم الإثباتي.

المفكر والفيلسوف الإيراني سيّد حسين نصر بدوره أكّد على وجود هذا الداء، حيث قال: «منذ باكورة العصر الحديث باتت غالبية المؤسسات التعليمية تحت سلطة دعاة

التجدد بحيث تحول التعليم الحديث أهم وسيلة لترويج وتطوير المناهج والمبادئ التجديدية التي تحولت تدريجياً إلى أقوى سلطة لنشر الأفكار العلمانية وانتقاد الفكر الديني... والجدير بالذكر هنا أن معظم طلاب الجامعات المسلمين عادةً ما يشدون الرحال نحو البلدان الغربية لإكمال دراساتهم العليا في جامعاتها ومختلف مراكزها التعليمية، والملفت للنظر أنهم لا يكتثون كما ينبغي بالعلوم الإنسانية ولا يتعاملون معها بشكل جاد، إذ يرجحون الالتحاق بالأقسام العلمية لدراسة العلوم الطبية والهندسية وسائر التخصصات العلمية، وهذه الظاهرة بطبيعة الحال تقلل من شأن العلوم الإنسانية بنظرهم وبمنظر الأجيال التي تليهم لأن كل طالب يحاول تقليد من سبقه والاستفادة من تجاربه، لذا حينما يجد أن أكثر الطلاب الذين يهاجرون إلى البلدان الغربية يرجحون دراسة العلوم العملية والتجريبية فهو يتأثر بهم ويحذو حذوهم ومن ثم يتصور أن العلوم الإنسانية لا قيمة لها ولا ارتباط لها بالحياة العصرية. الجدير بالذكر هنا أن العالم الإسلامي يواجه أزمة حادة وجادة على هذا الصعيد حتى في الجامعات الوطنية الكائنة في كل بلد إسلامي، فهي مواكبة لموجة العصرية وتتبع الأنظمة والمناهج الجامعية الغربية الحديثة، بل تقتبس مناهجها وبرامجها التربوية منها وكأنها جامعات غربية استقرت في البلدان الإسلامية دون أن تنسّق بين العلوم الإنسانية الأصيلة والمستوردة بشكل صائب ولم تنتهل كافة أصولها التعليمية من المصادر الإسلامية والأسس الدينية المعتبرة، لذا تطرح لطلبها علوماً مقتبسةً من الفكر الغربي.^١

٢. نقد الغرب: نقد الغرب هو ثاني مرتكز لحركة الاستغراب الانتقادي، وهذه الوجهة النقدية نلمسها في آراء كافة المفكرين والباحثين المختصين بهذا النهج الاستغرابي، لكن بعض المفكرين والباحثين المسلمين أكدوا أكثر من غيرهم عليه، وهم الذين يطلق عليهم لقب إجماليين Idjmalis بقيادة المفكر الباكستاني ضياء الدين سردار Ziauddin Sardar، حيث يعتبر

١. سيد حسين نصر، *جوان مسلمان و دنياى متجدد* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مرتضى أسعدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «طرح نو»، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ص ٣٠٨-٣١٤.

هؤلاء الفكر الغربي متقوِّماً على أسس ومبادئ تتعارض بالكامل مع الأيديولوجيا الإسلامية، وعلى أساس هذه الرؤية استنتجوا أنّ الإسلام لا يمكن أن يتناغم مع العلوم الغربية أو يواكبها حتّى إذا غيّرنا صورة هذه العلوم الظاهرية وفقاً لما يعجبنا، لأنّ باطنها المتضادّ مع المفاهيم الدينية الإسلامية يبقى على حاله، ومن ثمّ من المستحيل لنا تحصيل علم إسلامي من طيّات العلم الغربي.

فحوى هذا الكلام أنّه ليس من الممكن بتاتاً الاعتماد على المنهجية المعرفية الغربية ومختلف أصولها المتناقضة مع الأصول الإسلامية واعتبارها بديلاً للمفاهيم الإسلامية لكون هذه المنهجية من أساسها ذات طابع متضادّ مع واقع التعاليم الإسلامية في مختلف الأحكام والمجالات المعرفية.

فضلاً عن ذلك حينما نتصفّح كتاب سيّد حسين نصر «دليل الشاب المسلم في العصر الحديث» في طبعته الثالثة، نجده اعتبر العلم الحديث في مقابل العلم القدسي، وفي هذا السياق ذكر بصريح العبارة أنّ العلم الحديث على ضوء تيار العلمنة الذي جاء به يسعى جاهداً إلى حذف كلّ ما هو مقدّس في عالم الوجود وتصوير كلّ شيء بصيغة إلحادية، لأنّ أسسه الأنطولوجية متقوِّمة على قضايا مادّية جعلت الكون محكوماً بنظم مادّي بحثّ؛ في حين أنّ العلم القدسي قوامه أسس ميتافيزيقية ومستلهم من عالم الوحي ومرتبطة به، لذلك يمتاز بأنّه زاخر بالروحانيات والعفاف والشفافية؛ ومما قاله في هذا السياق:

«العالم الغربي المعاصر يعاني من أزمةٍ واسعة النطاق على المستوى النظري وشتّى القضايا المرتبطة بالعلم، بل حتّى على كافّة الصعد العملية والتقنية، ومن هذا المنطلق يتوجّب على الإنسان المعاصر أن يستطلع التيار العلماني الذي انجرف فيه من شتّى النواحي، وبما في ذلك العلم العلماني طبعاً.»^١

الحصيلة النهائية لظاهرة الاستغراب الانتقادي المتقوِّم على نقد الغرب والفكر الغربي، هي عدم وجود أيّ انسجام بين الإسلام بكلّ مفاهيمه الدينية وبين الفكر الغربي، وفي هذا السياق

1. Nasr, S. H. (2003). *A young Muslim's guide to the modern world*. Third edition. Chicago: The Library of Islam, p. 14.

قال الباحث محمود رضا افتخار زاده:

«عدم الاتساق الكائن بين المدرستين الشرقية والغربية يعدّ في أساسه عدم اتّساق بين ماهيتين وأيديولوجيتين وثقافتين ومدرستين فكريتين، وخلاصة هذا التباين الواضح أنّ الكمال المنشود لكلّ واحدة منها يتناقض مع كمال الأخرى.^۱»

نستنتج من جملة ما ذكر وجود تناقض بنيوي بين الفكرين الشرقي والغربي، وهذا التناقض يتبلور عموماً في رحاب قضايا أنطولوجية ذات ارتباط بذات الحقيقة وذات الإنسان والهدف من خلقته، وأشياء أخرى؛ لذا نلاحظ الكثير من المفكرين والباحثين يؤكّدون على وجود تناقض جذري بين المدرستين الفكريتين الإسلامية والغربية في شتّى المجالات الأنطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية والأنثروبولوجية.^۲

۱. محمود رضا افتخار زاده، مقدمه‌ای بر خدمت و خیانت شرق شناسی: سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی

(باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هزاران، ۱۹۹۷م، ص ۱۷.

۲. للاطلاع أكثر، راجع المصادر التالية:

محمد تقی ایمان، أحمد كلاته ساداتي، روش شناسی علوم اجتماعی در اسلام با نگاهی به دیدگاه مسعود العالم چودری،

(باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، معهد دراسات الحوزة العلمية والجامعة، مجلة روش

شناسی علوم انسانی، العدد ۶۳، ۲۰۱۰م.

محمد تقی ایمان، أحمد كلاته ساداتي، جستاری در جهان بینی و علم، (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية

الإیرانية، قم، مجلة «معرفت فرهنگی واجتماعی»، العدد ۴، ۲۰۱۰م.

سعيد زاهد، أحمد كلاته ساداتي، اسلامي سازي دانش نژد عطاس و فاروقي (دراسة مقارنة باللغة الفارسية)،

الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، مجلة «مطالعات معرفتي در دانشگاه اسلامي»، العدد ۵۰، ۲۰۱۲م.

مهدي گلشنی، از علم سکولار تا علم ديني (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران،

منشورات معهد دراسات العلوم الإنسانية والبحوث الثقافية، الطبعة الرابعة، ۲۰۰۹م.

Jafari, M. F. (1992), 'Counseling Values and Objectives: A comparison of Western and Islamic Perspective', A Paper was presented at National Seminar on Islamic Conseling, Salangor, Malaysia, 17 Desember 1992, published in AJISS; 10 (3): p. 326 - 339.

Choudhury, M. A. (1995), 'The Epistemic-Ontic Circular Continuity World View of Tawhīdi Methodology in the Natural and Social Sciences', in M. A. Choudhury (ed.), *The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific Order*, Vol. 4. Ankara, Turkey: Statistical, Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries.

٣. استراتيجيات إيجابية: العالم الإسلامي بحاجة إلى تنظير وفقاً لاستراتيجيته الخاصة، والكثير من العلماء المسلمين تعاملوا مع الغرب برؤية انتقادية متكئين في آرائهم على مبادئ نظرية وعلوم إسلامية،^١ لكن مع ذلك ما زلنا في بادئ الطريق. تجدر الإشارة هنا إلى أن التنظير هو أهم وسيلة يعتمد عليها الغربيون في مختلف مساعيهم، لذا نحن كمسلمين بحاجة إلى وسائل تنظيرية مستحكمة ومعاصرة. لا يختلف اثنان في أن الاستغراب الانتقادي لم يزل في مراحل التكوينية الأولى وما زال أمامه طريق طويل ومضني لتحقيق أهدافه ومقاصده المثالية، وكما يبدو فإن أهم تحدٍّ كامن أمامه يتمثل في الفقر التنظيري، إذ بما أن التنظير إزاء العالم الشرقي يعدّ أبرز ميزة للاستشراق وأهم نقطة قوة فيه، فلا بد لمن يتصدى لمهمة الاستغراب أيضاً أن يعتمد على الوسائل النظرية المناسبة كي يتمكن من تحقيق أهدافه المرجوة؛ وفي هذا السياق نلاحظ إدوارد سعيد قد أثبت بكلّ ذكاء وحنكة كيف تمكن المستشرقون من الولوج في أدق الطبقات المعرفية في شتى العلوم وتركوا بصماتهم عليها ضمن آراء ونظريات متنوّعة. لا شك في أن الاستغراب الانتقادي ما لم يركز على أسس نظرية راسخة ومستحكمة

Choudhury, M. A. (1995), 'The Epistemic-Ontic Circular Continuity World View of Tawhīdī Methodology in the Natural and Social Sciences', in M. A. Choudhury (ed.), *The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific Order*, Vol. 4. Ankara, Turkey: Statistical, Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries.

Choudhury, M. A. (1997), *Money in Islam. A Study in Islamic Political Economy*, London and New York: Routledge Pub.

Choudhury, M. A. (1998), *Studies in Islamic Social Sciences*, London: Macmillan Press LTD.

Sardar, Z. (1977), *Science, Technology and Development in the Muslim World*, Croom Helm, London; Humanities Press, New Jersey.

Kamali, M. H. (2003), 'Islam, Science and Rationality: A Brief Analysis', *Islam & Science*; 1 (1): p. 11 - 30.

١. للاطلاع أكثر على آخر نظريات طرحت في الأوساط الإسلامية بهذا الخصوص، راجع المصدر التالي: محمد تقي إيمان، أحمد كلانته ساداتي، *روشن شناسي علوم انساني نزد اندیشمندان مسلمان: ارائه مدلي روشن شناسي از علم اسلامي* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، مركز دراسات الحوزة العلمية والجامعة، تأريخ النشر ٢٠١٤م.

سيبقى عاجزاً عن مواجهة الاستشراق ولا يستطيع أن يجاريه على الإطلاق، ومن هذا المنطلق تقتضي الضرورة صياغة أسس نظيرية على صعيد حركة العودة إلى الأصول الشرقية وعلى صعيد نهضة الاستغراب بكافة أنواعه، فهذا الأمر يعدّ شرطاً أساسياً لتحقيق الأهداف التي يسعى المفكرون والباحثون الشرقيون تحقيقها.

فيما يلي نذكر أهمّ المرتكزات التي يجب على المعنيين بشأن الاستغراب الاعتماد عليها في عملية التنظير كي يتّضح الموضوع بشكل أفضل:

(أ) موضوع الاستغراب الانتقادي لا يختصّ برقعة جغرافية معينة، فهو يشمل البلدان الأوروبية بشكل عامّ، لأنّ الغرب وفق المعنى المقصود من هذه الحركة الفكرية عبارة عن أيديولوجية تضمّ في طياتها مبادئ فلسفية وأكسيولوجية وأثروبولوجية خاصة، وهذه الأيديولوجية في الحقيقة تهدف إلى صياغة هوية جديدة لعالم الشرق مغايرة تماماً لهويته الأصلية لأجل السيطرة على كلّ شيء غير غربي وتشويه هويته، والإسلام يعتبر أهمّ هدف لها.

(ب) التنظير يعدّ أهمّ وسيلة يعتمد عليها الغربيون، وبالأخصّ المستشرقون، وعلى هذا الأساس فالكثير من المفاهيم المقصودة طرحت في أطر علمية ليتّم ترويجها في شتى أرجاء العالم بهذا الأسلوب، والنظريات العلمية في العلوم الإنسانية طرحت بصفتها أسساً ومرتكزات ثابتة وبديهة لتسفر فيما بعد عن شيوع ظاهرة ما يصطلح عليه في العصر الحديث «الغربة عن الذات» في العالم غير الغربي ولا سيّما في البلدان الإسلامية.

المقصود من الغربة عن الذات هو شعور الإنسان بالخلجل والامتهان ممّا ورثه من أسلافه ومن ماضي مجتمعه، لذا يسعى جاهداً لتغييره مهما كلف الأمر، ومن هذا المنطلق يبادر إلى ترويج القيم التي لقّنها به المدّ الاستشراقي.

النظرية العلمية في العالم الإسلامي حسب رأي المفكر ضياء الدين سردار تلعب دور أسطورة سحر الملك الإغريقي ميداس الذي كان يحوّل كلّ ما يلمسه إلى ذهب^١، وعلى هذا الأساس فالنظرية هي التي تحدّد المعالم الأساسية والكلية للمفاهيم ثمّ تنأى بنفسها عن كلّ

1. Sardar, Z. ed., (1984). *The Touch of Midas: science, values, and environment in Islam and the West*. Manchester University Press.

مجتمع وثقافة وكل أمر غريب عليها بحيث لا يندرج في مضمونها ومن ثم تخضع لسلطة شيء محدّد ينطبق مع مدلولها.

ج) الغرب عبارة عن مشروع خطابي تعارضه مع العالم الإسلامي لا يقتصر على المفاهيم الدينية فحسب، بل يتعارض مع الكثير من المفاهيم الإنسانية تعارضاً جاداً خلافاً لما يدّعيه رواد الفكر الغربي، ناهيك عن وجهته العلمانية الإلحادية التي أسفرت عن حدوث أزمات اجتماعية وتاريخية جمّة لبني آدم.

الجدير بالذكر هنا أنّ أهمّ وجهة غربية تتعارض مع المبادئ الإنسانية الأصلية هي سعي الغربيين إلى إخضاع المجتمعات غير الغربية لسلطتهم وتلقينها خطابهم، وفي هذا السياق جعلوا الإنسان غير الغربي موضوعاً لعلم محدّد ومرتكزاً لبحوث علمية تخصّصية بحيث أجروا عليه اختبارات نظرية واثّر ذلك طرحو نظريات بشأنه.

د) الإمبريالية والاستعمار من جملة أهمّ الأهداف التي يروم الاستشراق تحقيقها، فالغربيون لم يكتفوا بالعمل على بسط سلطتهم على هوية المجتمعات غير الغربية، بل بذلوا قصارى جهودهم للاستحواذ على كافّة مقدّراتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية، وهذا الأمر مشهود بشكل أكثر تركيزاً بالنسبة إلى تعاملهم مع العالم الإسلامي.

لا يختلف اثنان في أنّ أحد أهمّ الأهداف الاستعمارية هو استغلال المصادر المادّية للبلدان غير الغربية، وإثر المدّ الاستعماري تأثّرت الهوية الإسلامية وافتقدت أصالتها، لذا بات المسلمون في عصر ما بعد الاستعمار بحاجة ماسّة إلى فهم حقيقة الاستعمار وأهدافه المعلنة وغير المعلنة كي يتمكّنوا صياغة فهم اجتماعي شامل بمحورين أساسيين، أحدهما الإسلام والآخر الغرب، أي لأجل أن يميّز أبناء المجتمع الإسلامي بين الإسلام الحقيقي والمدّ الفكري والاستعماري الغربي الذي اجتاحت بلدانهم.

هـ) يمكن الاعتماد على المفاهيم الإسلامية بشكل أساسي لوضع حلول لمختلف القضايا الإنسانية والاجتماعية، وعلى رأسها مسألة ترويج مفهوم العدل وإقراره بشكل عملي في المجتمع، فهي في الواقع تعتبر أفضل من المفاهيم الغربية التي تعجز عن تحقيق هذا المقصود بالتمام والكمال. من المؤكّد أنّ التنظير بخصوص مفهوم العدالة وبيان مختلف جوانبه وأبعاده له دور

ملحوظ في إعانة المتصدّين لشأن الاستغراب الانتقادي على تعريف تيارهم الفكري وطرحه كنهج مستقلّ مختلف عن سائر أنواع الاستغراب.

(و) العالم الإسلامي في العقود الماضية بات يعاني من غربة عن الذات في شتّى الصعد السياسية والفكرية والثقافية، ومن المؤكّد لا بدّ من ضرورة البحث عن سبل تعين المسلمين على الخلاص من هذه المعضلة الجادّة، ومن جملة هذه السبل السعي الحثيث لمعرفة الغرب على حقيقته إلى جانب تشخيص نقاط القوّة والضعف في مجتمعاتنا الإسلامية والاتّكاء على أطروحات نظرية رصينة.

(ز) العولمة هي إحدى الظواهر الجديدة في العصر الحديث، وقد كان لها تأثير ملحوظ على تيار الاستغراب بكافة أنواعه لكنّ الأثر الأكبر لها طال الاستغراب الانتقادي. من أبرز معالم العولمة أنّها تساعد على نشأة العديد من الهويات الاجتماعية المتنوّعة عرقياً والتي توصف بكونها هجينة، وفي رحاب هذا التعدّد والتنوّع تفتقد بعض المفاهيم مديانها الأصيلة ولا سيّما مفهوم «الذات» و«الآخر»، ومن البديهي أنّها تساعد أيضاً على توسيع نطاق الاستغراب الانتقادي لكنّها في الحين ذاته تعدّ تهديداً جاداً وخطراً محدقاً بمفهوم الذات في عصر ما بعد الاستعمار.

الاستغراب الانتقادي ومقاومة التحديات

مقاومة الشعوب الإسلامية للمدّ الغربي إبّان القرن العشرين هي في الواقع وليدة لوعي لاشعوري على الصعيدين التاريخي والاجتماعي، وهدفها بطبيعة الحال التصدي لما جاء به الغربيون، لذا يمكن اعتبار هذه الصحوة الشعبية نوعاً من الاستغراب الانتقادي، لأنّ الخطاب الحاكم عليها قوامه عدم الاعتراف بالفكر الغربي ورفض كلّ ما جاء به للمجتمعات الشرقية ولا سيّما الإسلامية، ومن هذا المنطلق بات مصدر نقدٍ جادّ إزاءه.

هذه المقاومة في الحقيقة ذات ارتباط بظاهر الموضوع لكون المواجهة الحقيقية مع الغرب ونقده بشكلٍ جادّ والدفاع عن الهوية بكافة جوانبها الوطنية والثقافية والاقتصادية والإسلامية يقتضي التغلغل في عمق القضايا المعرفية والمنهجية، وعلى هذا الأساس لا نبالغ لو اعتبرنا

الاستغراب الانتقادي استغراباً محدوداً بنطاق البلدان الإسلامية فقط، وشعاره المعروف هو العودة إلى الذات الإسلامية الأصيلة بغية الخلاص من سلطة الغرب فكرياً وثقافياً. وفي هذا السياق وصف إدوارد سعيد الحركات التحررية التي انطلقت في العالم الشرقي بشكل عام وفي العالم الإسلامي بشكل خاص بأنها حركات هادفة لمقارعة الإمبريالية الغربية، حيث قال:

«الحركات التحررية التي انطلقت في القرن العشرين في شرق الكرة الأرضية والعالم الإسلامي، يمكن وصفها حسب تعريف أنور عبد الملك Anwar Abdul Malek حين قال: هذه الحركات قضت على آراء المستشرقين ونظرياتهم وجعلت الإمبريالية الغربية أمام تحدٍّ كبير على الصعيد العملي.^١»

الحركات التحررية والنهضات الاجتماعية التي شهدتها العالم الإسلامي هي في الواقع نقطة انطلاق خطاب استغرابي، وفي هذا السياق فالنهضات التي تحدّث عنها إدوارد سعيد منذ باكورة ظهورها في العالم الإسلامية وإلى يومنا هذا شهدت تغييرات اجتماعية وسياسية وثقافية واسعة النطاق.

الحركة الاستغرابية التي شهدتها الساحة الإسلامية في الآونة الأخيرة تسعى إلى صياغة هويتها في رحاب نشاطات إستيمولوجية، ومن المؤكّد أنّ هذه الولادة عبارة عن مقاومة لكافة المتبنيات الأنطولوجية والإستيمولوجية الغربية؛ والاستغراب الانتقادي بدوره متقوم على الاعتقاد بوجود اختلاف جذري بين الإسلام والغرب على صعيد شتى المفاهيم والمبادئ الأساسية مثل تعريف الحقيقة وتعريف الإنسان وكيفية نيل معرفة صادقة بكافة الحقائق.

لا شكّ في أنّ حركة الاستغراب التي يشهدها العالم الإسلامي تعتبر فرصة ذهبية تتيح للمسلمين معرفة الغرب على حقيقته وكشف جميع ميزاته الأنطولوجية والإستيمولوجية والمنهجية التي اجتاحت مجتمعاته، ومن ناحية أخرى تعدّ منطلقاً لصياغة هوية خاصة لخطاب علمي هادف إلى ترويض علوم ومعارف في رحاب أسس دينية إسلامية؛ لكن مع ذلك يواجه

١. إدوارد سعيد، شرق شناسي جهاني كه آفريده غرب/ست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند، ص ١٥.

الاستغراب في الشرق عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً تحدّيات أساسية أهمّها انعدام الشفافية والوضوح بالنسبة إلى مبادئ العلوم والمعارف على الصعيدين الخاصّ والعام، وفي هذا المضمار شهدت الساحة الإيرانية خلال العقود الماضية حركات مقاومة عديدة لمواجهة ظاهرة تسمى بـ «العلم الإسلامي» حيث انطلقت لسببين أساسيين، يمكن تلخيصهما كما يلي:

السبب الأول: الجهل بالعلوم الحديثة

غالبية المفكرين والباحثين الذين تطرّقوا للعلم الإسلامي لا إمام لهم بالقواعد العلمية الأساسية، لذا فقد أن اتّسع نطاق العلوم إلى حدّ كبير بات من الصعب على المخاطب المسلم فهمه، فعلى سبيل المثال حينما يدور الكلام بين العلماء المسلمين حول علمي الفيزياء أو الكيمياء الإسلاميين، عادةً ما يشعرون بالاستغراب ممّا يشاهدون من إنجازات حقّقها الغربيون على هذا الصعيد وينبهرون بها.

الجدير بالذكر هنا أنّ آية الله الشيخ عبد الله الجوادي الآملي سلّط الضوء على المباحث الشبيهة بهذا الموضوع وفق منهجية أنطولوجية تعدّ صائبةً ومناسبةً حسب ما هو مطروح في هذا البحث، وفحوى رأيه أنّ القوانين الحاكمة على عالم الكائنات وبما في ذلك القضايا الفيزيائية والكيميائية عبارة عن نتيجة لإرادة الله عزّ وجلّ، لذا تعدّ هذه القضايا من هذه الناحية إسلاميةً من أساسها ولا فرق حينئذٍ بين العلماء الذين تطرّقوا إلى بيانها سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، أي أنّها ذات طابع إسلامي ولا تأثير على ماهيتها من قبل الذي استكشفها.

استناداً إلى ما ذكر يجب على الذين يطرحون العلوم الإسلامية أن يكونوا على إمام بالأصول المنهجية الإبيستيمولوجية ومعرفة بمدى ارتباطها بالعلم الذي تمكّنوا من إنتاجه، ولا شكّ في أنّ أكبر عقبة يواجهها العالم الإسلامي في هذا المجال تتمثّل في ضعف التنظير، وكما هو معلوم فإنّ طرح كلّ نظرية مرهون بوجود معرفة بالبنى التحتية للعلم الذي تطرح في رحابه وتعريف حقيقة هذه البنى لسائر العلماء كي يعتمدوا عليها في تنظيرهم.

السبب الثاني: النمط الفكري لمعارض العلم الإسلامي

هؤلاء عموماً نشؤوا علمياً وثقافياً في نطاق مفاهيم العلم الإثباتي، لذا لا يرتضون بما يطرح في رحاب العلم المذكور، وفي هذا السياق عارضوه بشدّة واتّخذوا مواقف جادّة إزاءه وإزاء كلّ

وجهة نظر نقدية وعلمية منبثقة منه ومتقومة على أسسه، ومن المؤكد أن هذا الموقف بحاجة إلى إجراء دراسة باثولوجية لبيان معالنه وأسباب طرحه.

في عصرنا الراهن تحتم الضرورة علينا أن نجاهد فكراً ونبدل كل ما بوسعنا كي نتصدى للمدّ الفكري الغربي ونردع كل هجمة فكرية أو ثقافية مدمرة تحتاح مجتمعاتنا مهما كان مصدرها ونوعها، وهذه المسؤولية الهامة تقع على كاهل الخبراء والعلماء والمفكرين والباحين المسلمين، إذ يجب أن تتضافر جهودهم للقضاء على كل فتنة تظهر في شتى أرجاء المعمورة ليبقى الدين كله لله وحده.^١

أطروحة بحثنا في هذه المقالة تتقوم على فكرة أن موضوع الاستغراب الانتقادي صعب ومعقد للغاية، وأهم محور فيه يتمثل في معرفة الغرب على حقيقته بكل دقة وتفصيل، وهذا الأمر يتحقق طبعاً على ضوء معرفة جغرافيا العالم مثل جغرافيا أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية وأوروبا الشرقية وأوروبا الغربية، فمن خلال هذه البوابة نلج في مضمار معرفة الغرب بصفته مهذاً لإبستمولوجيا ذات معالم محدّدة وخاصّة.

هذا التوجّه بطبيعة الحال يتطلب استطلاع كافّة النظريات التي طرحت من قبل الباحثين والمفكرين الغربيين في شتى المجالات التاريخية والفلسفية والسيكولوجية والسوسيولوجية والمنطقية إلى جانب سائر النظريات المطروحة في العلوم والنشاطات الفكرية الأخرى التي من جملةها الاستشراق؛ وهذا الأمر قطعاً يعدّ تغييراً في البوصلة الفكرية الإسلامية لكونه يفتح أفقاً جديداً أمام الدراسات والبحوث العلمية، ولا بدّ فيه من اتّباع استراتيجية تركز على الأسس التالية بغية الرقي بواقع الاستغراب الانتقادي في العالم الإسلامي:

١. الاستغراب العلمي يجب أن يتمحور حول أعلا المستويات الارتكازية في مجال العلم المقاوم والمعرفة المقاومة للمدّ المخرب، وذلك طبعاً ضمن الحفاظ على المبادئ الخلقية المعتمدة في المقاومة النزيهة على أساس القيم الإسلامية الأصيلة.

٢. استكشاف المركز الأساسي الذي تنطلق منه الأفكار العلمانية في الوقت الراهن والذي تصاغ في أروقه المبادئ الإبستمولوجية الغربية الجديدة ويعاد تصنيع ما كان قديماً منها،

١. محمد دسوقي، سير تاريخي وازيائي انديشه شرق شناسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمود افتخار زاده، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هزاران، ١٩٩٧م، ص ٢٢٧.

وهذا الأمر ضروري للغاية طبعاً.

٣. استكشاف النظريات التقليدية الغربية في شتى المجالات العلمية إلى جانب استكشاف النظريات المطروحة حديثاً.

٤. استكشاف كافة النظريات الجديدة التي يتم التأكيد في طرحها على نماذج معرفية متغيرة أو غير ثابتة على أقل تقدير، وعلى الرغم من صعوبة معرفة أسسها الأنطولوجية لكن لا يحصى من هذا الأمر.

٥. الاستغراب الانتقادي فيه جانب إيجابي هو بيان ماهية العالم الشرقي ولا سيما العالم الإسلامي وما فيه من تراث ديني أصيل، وبيان مدى الفوارق الكائنة بين أهدافه التي يروم تحقيقها.

٦. الاستغراب الانتقادي في العالم الإسلامي يفتقر إلى تنظير إبستمولوجي إسلامي واسع النطاق تحت عنوان «نحن المسلمون نقول كذا»، ونظراً للفقر التنظيري الموجود لدينا فنحن بحاجة ماسة إلى تنظير في كافة مجالات العلوم الإنسانية أيضاً.

٧. الاستغراب الانتقادي يتطلب أساساً استكشاف مختلف أنواع المفاهيم الأنطولوجية والإبستمولوجية والأنثروبولوجية والأكسيولوجية في العالم الشرقي، والإسلامي بالتحديد، أي لا بد وأن يتم بيان كافة تفاصيل ما يمكن وصفه بـ «النظرية الإسلامية» من النواحي المشار إليها؛ فهو بحاجة إلى التنظير قبل أي شيء آخر.

٨. العولمة تعتبر واحدة من أهمّ العقبات الكائنة في طريق الاستغراب الانتقادي في العالم الإسلامي، وعلى الرغم من أنها باتت مصدراً لمعرفة البشر بعضهم البعض بأمثل شكل ضمن تأريخ مشترك وهوية مشتركة عالمياً، لكن هناك نتيجة حتمية تترتب عليها قد لا يستسيغها غالبية البشر، ألا وهي نشأة هويات هجينة لا أصالة لها؛ ومن ثمّ بطبيعة الحال تقتضي هذه الأوضاع أن تفقد هويات الشعوب الأصيلة جانباً من أصالتها الاجتماعية والسياسية والثقافية إلى جانب تشويه مرتكزاتها الأساسية ولا سيما العقائدية والفكرية.

الباحثون والمفكرون المسلمون في ظروف كهذه ربّما ينصهرون في تيار العولمة والعصرنة ثمّ يخضعون لما تملّيه عليهم النظريات الاستشراقية وإثر ذلك لا يبقى للاستغراب في منظومتهم

الفكرية آية فائدة ولا أثر.

إذن، الاستغراب الانتقادي بحاجة ماسة إلى بذل اهتمام أكثر بتيار العولمة الذي اجتاحت العالم من أقصاه إلى أقصاه وعدم إهماله على الإطلاق، بل لا بدّ من تحديد فوائده وأضراره بكلّ دقّة وتفصيل كي يتمّ تحقيق الأهداف المنشودة وتبقى الهوية الأصيلة مصنونةً من كلّ تغيير أو تشويه.

النتيجة

الاستغراب في العالم الإسلامي في الحقيقة عبارة عن ردّة فعل مؤثّرة إزاء ظاهرة الاستشراق وما حملته معها من هيمنة غربية على صعيد مختلف أبواب العلم والمعرفة، كذلك عبارة عن سلطة سياسية اجتماعية تبلورت بشكلٍ أساسي إثر المدّ الاستعماري الذي اجتاحت البلدان الشرقية والإسلامية.

الاستغراب من الناحية الأنطولوجية علمٌ بحثي تبلور إثر رواج المدّ الاستشراقي الوافد من العالم الغربي واصطبغ بطابعٍ سياسي، لذا يمكن اعتباره ردّة فعل قوامها علم سياسي، لأنّ المتصدّين له هدفهم تنقية العلم السياسي من كلّ شائبة؛ وفي عالمنا الإسلامي شهد تحولات متوالية ليظهر بصور عديدة منها ما يلي:

١. استغراب سياسي اجتماعي ذو طابع ديني.

٢. استغراب إصلاحي.

٣. استغراب انتقادي في نطاقين، أحدهما حركة العودة إلى الأصول، والآخر ما شهدته

الساحة في العقود الماضية.

على الرغم من التحوّلات الواسعة التي شهدتها الاستغراب طوال مسيرته الحافلة بالأحداث، لكنّ الاستغراب الإسلامي كما يبدو يطوي مسلكه من بوابة العلم والمعرفة، وفي هذا السياق فالمبدأ الأوّل والأساسي الذي يجب اعتماده في الاستغراب الانتقادي يكمن في استكشاف أوجه الاختلاف بين المبادئ الإسلامية والمبادئ الغربية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الركيزة الأساسية في هذا الاختلاف هي اعتبار التوحيد بكونه أساس كلّ علم وفق التعاليم الإسلامية، ومن هذا المنطلق تتّسم في القضايا الإستيمولوجية والمنهجية للعلوم الإسلامية

باختلاف عن غيرها.

الاستغراب العلمي عمره يبلغ نصف قرن تقريباً وبحاجة ماسّة لأن يتطرق المفكرون والباحثون في رحابه إلى أهم وأخطر تحدّ يواجهه العالم الإسلامي، ألا وهو فقر التنظير، وفي هذا المضمار نجد مؤيدي هذه الرؤية بحاجة إلى ترسيخ أسس دراساتهم وبحوثهم العلمية عبر الاعتماد على أساليب بحثية دقيقة بغية تنفيذ كافّة الآراء والنظريات المعارضة.

الملاحظة الأخرى الجديرة بالذكر هنا هي تيار العولمة الذي أسفر عن نشأة هويات مختلفة متنوّعة الأعراق - هجينة - فهذه الهويات هدفها تقليص أوجه الاختلاف بين الهويتين الشرقية والغربية إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ على حساب الهوية الشرقية التي يسعى الغربيون في رحاب تيار العولمة إلى صهرها في هويتهم الغربية، لذا يمكن اعتبارها واحدةً من المواضيع التي يمكن للباحثين والمفكرين المسلمين طرحها في دراساتهم الاستغرابية.

وأما الاستغراب الانتقادي فهو بحاجةٍ إلى استكشاف الفرص المتاحة والمخاطر المحدقة بالمجتمعات الشرقية ولا سيّما الإسلامية منها على ضوء التراكبات التي حدثت بعد رواج ظاهرة العولمة والأحداث التي طرأت بعد عصر الاستعمار كي يتمكن من تحقيق أهدافه التي نشأ لأجلها.

المصادر

۱. محمود رضا افتخار زاده، مقدمه اي بر خدمت و خيانت شرق شناسي: سير تاريخي و ارزيابي اندیشه شرق شناسي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هزاران، ۱۹۹۷ م.
۲. محمد تقی ایمان، أحمد کلاته ساداتي، روش شناسی علوم اجتماعي در اسلام با نگاهی به دیدگاه مسعود العالم جستاری در جهان بینی و علم چودری، (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، معهد دراسات الحوزة العلمية والجامعة، مجلة روش شناسي علوم انساني، العدد ۶۳، ۲۰۱۰ م.
۳. محمد تقی ایمان، أحمد کلاته ساداتي، «جستاری در جهان بینی و علم»، (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، مجلة «معرفت فرهنگی و اجتماعي»، العدد ۴، ۲۰۱۰ م.
۴. محمد تقی ایمان، أحمد کلاته ساداتي، بررسی تطبیقي مسئولیت اجتماعي علم در اسلام و غرب، (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، معهد دراسات الحوزة العلمية والجامعة، مجلة روش شناسي علوم انساني، العدد ۶۹، ۲۰۱۱ م.
۵. محمد تقی ایمان، أحمد کلاته ساداتي، روش شناسي علوم انساني نزد اندیشمندان مسلمان: ارائه مدلي روش شناختي از علم اسلامي، (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، معهد دراسات الحوزة العلمية والجامعة، ۲۰۱۳ م.
۶. محمد تقی ایمان، أحمد کلاته ساداتي، روش شناسي علوم انساني نزد اندیشمندان مسلمان: ارائه مدلي روش شناختي از علم اسلامي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، معهد دراسات الحوزة العلمية والجامعة، ۲۰۱۴ م.
۷. عبد الله جوادى الآملي، معرفت شناسي در قرآن (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات إسرائ، الطبعة الثانية، ۱۹۹۹ م.
۸. محمد حسین جمشیدی، إبراهيم إيران نجاد، چالش غرب گرایی و بازگشت به خویشتن در اندیشه جلال آل احمد (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد الدراسات الوطنية، ۱۲ (۲)، ۲۰۱۱ م.

۹. سعید زاهد، أحمد کلاته ساداتی، *اسلامی سازی دانش نزد عطاس و فاروقی* (دراسة مقارنة باللغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، مجلة «مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی»، العدد ۵۰، ۲۰۱۲ م.

۱۰. محمد دسوقي، *سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی* (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة محمود افتخار زاده، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هزاران، ۱۹۹۷ م.

۱۱. إدوارد سعید، *شرق شناسی جهانی که آفریده غرب است* (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة أصغر عسکری خانقاه وحامد فولادوند، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسة عطائی للطباعة والنشر، ۱۹۸۲ م.

۱۲. مهدی گلشنی، *از علم سکولار تا علم دینی* (بالغة الفارسیة)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد دراسات العلوم الإنسانية والبحوث الثقافية، الطبعة الرابعة، ۲۰۰۹ م.

۱۳. سید حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد* (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة مرتضی أسعدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «طرح نو»، الطبعة الثانية، ۱۹۹۵ م.

1. Ahiska, M. (2010). *Occidentalism in Turkey. Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*. London: I. B. Tauris Publishers.
2. Choudhury, M. A. (1995), 'The Epistemic-Ontic Circular Continuity World View of Tawhīdī Methodology in the Natural and Social Sciences', in M. A. Choudhury (ed.), *The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific Order*, Vol. 4. Ankara, Turkey: Statistical, Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries.
3. Choudhury, M. A. (1997), *Money in Islam. A Study in Islamic Political Economy*, London and New York: Routledge Pub.
4. Choudhury, M. A. (1998), *Studies in Islamic Social Sciences*, London: Macmillan Press LTD.
5. Coronil, F. (1996). *Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories. Cultural anthropology*, 11 (1), p. 51-87.

6. Fazl hashemi M. (2013) *Occidentalism*. In: SvartvikJ., WirénJ. (eds) *Religious Stereotyping and Interreligious Relations*. Palgrave Macmillan, New York.
7. Jafari, M. F. (1992), '*Counseling Values and Objectives: A comparsion of Western and Islamic Perspective*', A Paper was presented at *National Seminar on Islamic Conseling, Salangor*, Malaysia, 17 Desember 1992, published in AJISS; 10 (3): p 326-339.
8. Kamali, M. H. (2003), '*Islam, Science and Rationality: A Brief Analysis*', *Islam & Science*; 1 (1): p. 11-30.
9. Nasr, S. H. (2003). *A young Muslim's guide to the modern world*. Third edition. Chicago: The Library of Islam.
10. Said, E. (1977). *Orientalism*. London: Penguin
11. Sardar, Z. (1977), *Science, Technology and Development in the Muslim World*, Croom Helm, London; Humanities Press, New Jersey.
12. Sardar, Z. ed., (1984). *The Touch of Midas: science, values, and environment in Islam and the West*. Manchester University Press.
13. Snodgrass,J. (2003). *Presenting Japanese Buddhism to the West*. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
14. Tavakoli-Targhi, M. (2001). *Refashioning Iran; Orientalism, Occidentalism and Histrography*. St Antony's Series, Oxford.
15. Venn, C. (2000). *Occidentalism, Modernity and Subjectivity*. London: Sage Pub.

أزمة الغرب (الأخلاق والمعنويات والإيكولوجيا)^١

غلامعلي سليمان^٢

الخلاصة

منذ القرن العشرين بدأنا نشهد بالتدريج تبلور مرحلة في تاريخ الفكر الغربي تعرف بعصر الاضطراب. حيث تراجعت النظرة الأولية المتفائلة إلى العلم والعقلانية والإنسوية - والأهم من ذلك كله إلى فلسفة الارتقاء - لمصلحة النظرة المتشائمة تجاه المستقبل الحضاري، وهو ما نعرفه في المجموع باسم حضارة الغرب. وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نطرح هذا السؤال القائل: ما هو مكن هذه الأزمة؟ وما هي الحقول التي يمكن أن نشاهدة آثار وعلامات تلك الأزمة فيها؟ يبدو أن بالإمكان رؤية منشأ ومصدر الأزمة في نوع الرؤية إلى الإنسان أو الأنثروبولوجيا الحديثة في ضوء خصائص من قبيل: تصوير الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا مختارًا واعياً ومفكرًا، وإنساناً منبثقاً ومنفصلاً بالكامل عن المبدأ والمعاد، وغافلاً عن العلة الفاعلية والغائية. حيث الإنسان الراكب في قطار العلم والعقل المطل على العالم والطبيعة، وينظر إليه.

إن عصر الاضطراب يعبر عن الأزمة الماثلة أمام الإنسان المعاصر، وتصدع الأعمدة التي كان يستند إليها، ومن بينها: العلم، والعقل، والرؤية القائمة على فلسفة الارتقاء، ولم يمض طويل وقت حتى ظهرت آثارها ونتائجها في مختلف أنظمة الحضارة الغربية، ومن بينها: الأخلاق، والثقافة، والاقتصاد، والسياسة، وكذلك الطبيعة أيضاً. نسعى في هذه المقالة -

١. تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذاً مساعداً في حقل التاريخ والحضارة والثورة الإسلامية في كلية المعارف والفكر الإسلامي في جامعة طهران.

ضمن تحليل مناشئ الأزمة في الحضارة الغربية - إلى دراسة وبيان مصاديق هذه الأزمة في حقل الأخلاق والمعنويات والإيكولوجيا.

الكلمات الأساسية: الأزمة، الغرب، الأخلاق، المعنويات، الإيكولوجيا.

المقدمة

يُطلق لفظ الأزمة على الظروف المختلفة عن الوضع الطبيعي؛ حيث تخرج الأمور عن مسارها الطبيعي وتحل محلها ظروف غير طبيعية. يرى «مبتس بيرغ» زملاؤه أن الأزمة عبارة عن وقوع حادثة مفاجئة وغير متوقعة أو حادثة طارئة تستدعي اهتماماً فورياً وأن يُتخذ بشأنه قراراً عاجلاً^١. كما يذهب باب وزملاؤه إلى الاعتقاد بأن حجم الأزمة تتضح من خلال ثلاثة عناصر، وهي: المساحة الواسعة، وشدة وقوع الحادثة، ومدة استمرارها ودوامها^٢.

والحضارات بدورها ليست بمنأى عن الأزمات، بيد أن الأزمات التي تخيق بالحضارات إنما تظهر بشكل خفي وتدرجي، وفي العادة تكون الأبعاد والزوايا المختلفة للأزمة واضحة بالنسبة إلى فلاسفة التاريخ بشكل أكبر^٣. هناك اختلاف في وجهات النظر بشأن عدد الحضارات الراهنة والتي

١. دوئرتي، جيمز؛ وفالترغراف، روبرت، نظريه هاي متعارض در روابط بين الملل (النظريات المتعارضة في العلاقات الدولية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا طيّب ووحيد بزرگي، ص ٧٤٩، نشر: فوقس، ط ٥، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٢. پای، لوسین؛ وآخرون، بحرانها وتواليها در توسعه سياسي (الأزمات والمتواليات في التنمية السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا خواجه سروري، نشر: پژوهشکده مطالعات راهبردی، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٣. انظر على سبيل المثال: ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محمد پروين گنابادي، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ١٣٦٦ هـ ش؛ شبلنجر، سفالد، فلسفه سياست (فلسفة السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هداية الله فروهر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، طهران، ١٣٦٩ هـ ش؛ والش، دبليو. اتش، مقدمه اي بر فلسفه تاريخ (مقدمة على فلسفة التاريخ)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ضياء الدين علائي طباطبائي، انتشارات امير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ ش؛ توين بي، آرنولد، تمدن در بونه آزمايش (الحضارة في بوتقة الاختبار)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو طالب صارمي، انتشارات امير كبير، طهران، ١٣٥٣ هـ ش؛ مجتهدی، كريم، فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)، نشر: سروش، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

لا تزال على قيد الحياة، والحضارات البائدة والتي آلت إلى الزوال والاضمحلال^١. وقد تحدّث كل من ويل ديورانت، وأرنولد تونبي، وهانتينغتون، بهذا الشأن أيضاً. حيث عثر تونبي على واحد وعشرين حضارة، وزعم أن سبعة منها لا تزال باقية إلى هذا اليوم^٢. ويرى هانتينغتون الحضارة والصراع بين الحضارات محتملاً بين سبع أو ثمان حضارات كبرى، وهي: الحضارة الغربية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الكونفوشوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الهندية، والحضارة الإسلافية، والحضارة الأورثودوكسية لأمريكا اللاتينية، والحضارة الأفريقية^٣.

و«الحضارة الغربية» واحدة من بين هذه الحضارات. إن الغرب في هذا المعنى لا يقوم على رقعة جغرافية بعينها. ومن ناحية عامة يمكن اعتبار الغرب في الأصل تراثاً ثقافياً وفلسفياً أوروبياً، وأنه قد تبلور أولاً ضمن هذه الحدود الجغرافية، ليتّم تصديره لاحقاً إلى الخارج بفعل الهجرة أو الاستعمار. وتعود جذور هذا الإرث الحضاري إلى الديانة اليهودية والمسيحية والتعاليم اليونانية والرومية القديمة^٤. وعلى مدى القرون الأربعة الأخيرة تقريباً كان الكثير من الأحداث ينتهي إلى الغرب. وكان انبعاث هذه الحضارة بعد فترة طويلة من العزلة والزوال في العصور الوسطى وصولاً إلى عصر الازدهار والذروة، ويدور الحديث حالياً حول الأزمة والاضطراب. وقد تعرّضت هذه الحضارة للأزمة بشكل أبكر مما كان يتوقع لها. فمع بداية عصر النهضة ثارت زوبعة في عالم العصور الوسطى، وتمّ تسجيل بداية عهد جديد. وقد بدأ هذا العهد الجديد مع فلسفة ازدهار وارتقاء التاريخ، وكان هذا العهد - خلافاً للتعاليم المسيحية - يؤكد على التقدم والارتقاء المستمر للبشر^٥. وفي هذا المعنى يتمّ تبويب التقدّم بوصفه

١. ويل ديورانت (١٩٣٥ - ١٩٧٥ م).

٢. تونبي، أرنولد، ١٣٩٥ هـ ش.

٣. هانتينغتون، صاموئيل، برخورد تمدن ها (صراع الحضارات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي رفيعي، دفتر پژوهشهای فرهنگی، ١٣٧٨ هـ ش.

٤. هيوود، اندرو، سياست (السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحمن عالم، ص ٥٢، نشر: ني، ١٣٨٩ هـ ش.

٥. پولارد، سيدني، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه (فكرة ارتقاء التاريخ والمجتمع)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين اسد پور پیرانفر، ص ٩ - ١٠، نشر: أمير كبير، طهران، ١٣٥٤ هـ ش.

«حركة في خط ممتد عابر فوق المدارج الصاعدة نحو الأعلى دون نهاية»^١. وكان هيربرت سبنسر يقول:

«إن الارتقاء لا يحدث صدفة، وإنما تقتضيه الضرورة... إنه حركة عظمى نحو تحصيل الكمال، ونحو المزيد من التكامل والخير الخالص»^٢.

بيد أن الأمور بأجمعها لم تسر على وفق هوى مفكري عصر التنوير والازدهار، بحيث يمكن لنا أن نتحدث اليوم عن «أزمة الحضارة الغربية»^٣. وقال ألبرت شوايتزر في كتاب فلسفة الحضارة: نحن نعيش الآن تحت مظلة سقوط الحضارة. وإن هذا الوضع لم يكن بفعل الحروب، وإنما كانت الحروب واحدة من مظاهر هذه الأزمة^٤. وخلافاً للقرن الثامن عشر للميلاد، نجد الأوروبيين في القرن العشرين لا يؤكدون على عظمة متزايدة، وإنما يضعون أصابعهم على جرح الاضطراب المحدث بكينونتهم وثقافتهم ومصيرهم. وكان «بول تيلش» -الفيلسوف الألماني المتأله في منتصف القرن العشرين- يقول:

«إن وصف العصر الراهن بعصر الاضطراب يُعدّ اليوم من البديهيّات. بل إنه يرى أن الاضطراب قد زحف حتى نحو المعطيات الأوروبية المعاصرة الكبرى في حقل الأدب والفن والفلسفة أيضاً»^٥.

١. كاسيرر، ارنست، *فلسفه روشن اندیشي* (فلسفة الأسلوب الفكري)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، نشر خوارزمي، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.

٢. بومر، فرانكلين لوفان، *آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده های میانه تا امروز* (الأعمال الكبرى في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ القرون الوسطى إلى هذا اليوم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٩٤٧، مركز بازشناسی اسلام و ایران، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

٣. نراقی، إحسان، *غربت غرب (غربة الغرب)*، ص ٩٥، نشر: أمير كبير، طهران، ١٣٥٤ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٤. نقلاً عن بومر، فرانكلين لوفان، *آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده های میانه تا امروز* (الأعمال الكبرى في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ القرون الوسطى إلى هذا اليوم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٨٠١، ١٣٨٠ هـ.ش.

٥. المصدر أعلاه، ص ٨٠٦-٨٠٨.

إن الأزمة تحدث في الحضارات لمختلف الأسباب؛ ومن وجهة نظر ابن خلدون فإن الحضارة تزول بضعف العصبية وتحل محلها حضارة جديدة^١. وهناك من ينسب أزمة الحضارات إلى أسباب خارجة عن إرادة الإنسان. وهناك من يعزو ذلك إلى التقدير الإلهي، وهناك من يقيم مقارنة بين الحضارات والطبيعة، ويقول بوجود مرحلة ازدهار وذبول في الحضارات كما هو الحال بالنسبة إلى الطبيعة. وعمد شبلنجر إلى بيان فناء الحضارات من خلال تشبيهها بمراحل الإنسان من الولادة والنمو والبلوغ وصولاً إلى الشيخوخة والمهرم^٢. كما يذهب بيتريم سوروكين بدوره إلى الاعتقاد بأن الحضارات مثل أي كائن حي تعيش حالات من الصعود والأفول. وفي بعض الأحيان يدخل بعضها مثل الكثير من الأنظمة الغربية اليونانية والرومية في سبات وغيوبة اجتماعية وثقافية، وقد تمتد بها هذه الغيبة لسنوات وعقود وحتى قرون، ثم تستفيق فجأة من سباتها^٣. وأما من وجهة نظر تونبي فإن الحضارات البائدة لم تبد بحكم القضاء، أو أنها لم تمت طبقاً لمسار الطبيعة، وإن الحضارة الغربية ليست محكومة بالزوال والفناء مسبقاً، ولسنا مضطرين إلى القبول والإذعان بزوال حضارتنا. إن كل حضارة إنما تواصل ازدهارها وتقدمها ما دام بمقدورها الوفاء باجتياز التحديات المتعاقبة بشكل جاد، فإن هي لم تستطع تجاوز التحديات كانت محكومة بـ «الفشل»^٤. ولذلك فإنه يذهب إلى القول بأن الغربيين إذا تواضعوا وتحلوا عن غرورهم وكبريائهم وعادوا إلى الله، قد يتمكنون

١. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محمد پروين گنابادي، ١٣٦٦ هـ ش.

٢. شبلنجر، سفالد، فلسفه سياست (فلسفة السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هداية الله فروهر، ١٣٦٩ هـ ش.

٣. سوروكين، بيتريم، نظريه های جامعه شناسی و فلسفه های نوین تاریخ (نظريات علم الاجتماع وفلسفات التاريخ الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أسد الله نوروزي، نشر: حق شناس، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

٤. نقلاً عن بومر، فرانكلين لوفان، آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده های میانه تا امروز (الأعمال الكبرى في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ القرون الوسيطة إلى هذا اليوم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٨٠٦-٨٠٨، ١٣٨٠ هـ ش.

من النجاة وإنقاذ أنفسهم وحضارتهم^١.

إن الأزمات تشكل مداخل إلى زوال الحضارات، وتُظهر علامات الزوال، وإذا لم يتمّ تشخيص عوامل الأزمة بشكل صحيح، ولم يتمّ العمل على رفعها، قد يؤدي الأمر إلى زوال الحضارة. إن الأشخاص كما يخلقون الحضارات، كذلك يلعبون دوراً في أزمة وزوال الحضارات، وكذلك في علاج أمراضها وآفاتهما. ولكي نفهم سبب الأزمة في حضارة الغرب، يتعيّن علينا التوجّه إلى الإنسان المعاصر، حيث يختلف عن إنسان ما قبل الحداثة بشكل ملحوظ. وعلى حدّ تعبير السيد حسين نصر: «إن الإنسان المعاصر قد خلق لنفسه صورة هي مصدر جميع مشاكله»^٢.

وقد ذهب البعض من أمثال «فيكو» إلى القول بوجود طبيعة عامّة للإنسان. بمعنى أن هناك نوعاً من التماهي والتناغم المحدد في طبيعة الإنسان في جميع مراحلها التاريخية. وبعبارة أخرى: إنه يعتقد إن طبيعة الإنسان في جميع مراحل تاريخه ثابتة ومستقرة. وأما «جون غوتفريد هيردر» فقد تحدث عن الخلفيات التاريخية لطبيعة الإنسان، قاصداً بذلك إظهار أن طبيعة البشر هي حصيلة تاريخية، وأن الناس في المراحل المتنوعة من التطوّر التاريخي يتصرّفون بشكل مختلف^٣. وفي الحضارة الغربية الجديدة يمكن التحدّث عن الإنسان الحديث. حيث يتمّ اعتباره معياراً لكل شيء، ويتمّ التأكيد على مكانته ومنزلته المركزية وأهمية مصالحه. إن أزمة الحضارة الغربية ليست منفصلة عن الإنسان الحديث. وعلى حدّ تعبير «أندره مالرو»:

«إننا بوصفنا من أبناء العصر الحديث من حقنا أن نفخر بأنفسنا؛ حيث أوجدنا الحضارة الأولى، ونمتلك القدرة والأداة على تدمير أنفسنا وكوننا بالكامل»^٤.

١. تونبي، أرنولد، *مورخ وتاريخ (المؤرّخ والتاريخ)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن كامشاد، ص ٦، شركة سهامی انتشارات خوارزمی، ١٣٧٠ هـ.ش.

٢. نصر، سيد حسين، *نیازه علم مقدس (الحاجة إلى العلم المقدّس)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين میانداري، ص ١٤، نشر: كتاب طه، طهران، ١٣٩٣ هـ.ش.

٣. ليتل، دانييل، *فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين حاتمي، كتاب ماه و جغرافيا، العدد: ١٦١، ص ٣٢، ١٣٩٠ هـ.ش.

٤. نقلاً عن مهاجراني، عطاء الله، *تقلاب/سلامی وتحقق تمدن جديد (الثورة الإسلامية وتبلور الحضارة الجديدة)*، صحيفة اطلاعات، العدد: ١٧، ١٣٧٣ هـ.ش. (مصدر فارسي).

الإنسان الحديث وأزمة الحضارة

إن الأزمة في حضارة الغرب تعود إلى الإنسان الحديث. فعلى أساس التقسيم الثنائي «إلياده»؛ بين الإنسان الديني والإنسان الحديث، يمكن النظر إلى الاختلافات الأنثروبولوجية بينهما. فالإنسان الديني من وجهة نظره هو الذي يعتقد بواقعية مطلقة ومقدسة، في حين أن الإنسان الحديث لا يؤمن بالعالم المتعالى أو الأسمى، ويشك في أن يكون له «الوجود» مفهوماً ومعنى^١. وهو يرى أن الإنسان الحديث يعتبر نفسه هو العامل والعنصر الوحيد في التاريخ، وينكر كل نوع من أنواع الاستناد إلى الأمر المتعالى. إن الإنسان هو الذي يعمل على بناء نفسه، ولا يمكنه بناء نفسه إلا إذا تحرّج عن جميع أنواع القدّس عن نفسه وعن العالم بالكامل. كما أنه لن يعثر على كينونته بشكل كامل إلا إذا تخلّى عن جميع أنواع السرّ والخفاء. ولن يكون حرّاً بالمعنى الحرفي للكلمة إلا إذا تخلص من آخر الآلهة^٢. وفي معرض بيان هذه العبارة من الكتاب المقدس: «لقد خلق الله الإنسان على صورته»، قال (فويرباخ): «لقد خلق الإنسان الإله على صورته»؛ بمعنى أن الله ليس سوى الصورة المثالية للإنسان عن الإنسان^٣. إن الإنسان الحديث منفصل عن أسئلة من قبيل: «من أكون؟»، و«من أين أتيت، وإلى أين أذهب؟»^٤. وإن رؤية فريدريك نيتشه في كتاب «العلم الطروب» ناظرة إلى هذه المسألة، حيث يقول في موضع منه: «إن الإنسان الحديث يعيش في عصر موت الإله»^٥.

١. ژولين، رئيس، تاريخ اديان، پديدار شناسي، هرمنوتيك: نگاهی به آثار الياده، در اسطوره و رمز در اندیشه ميرجا الياده، جهان اسطوره شناسي (تاريخ الأديان، الظاهراتية، الهرمنوطيقا: إطلالة على آثار إلياده، في الأسطورة والرمز في رؤية ميرتشا إلياده، عالم الأساطير)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال ستاري، ص ١٩٥، نشر مركز، طهران، ١٣٨٤ هـ.ش.

٢. علمي، قربان، ميرجا الياده و انسان شناسي (ميرتشا إلياده والأنثروبولوجيا)، مجلة: انسان پژوهي ديني، العدد: ٣٦، ص ١٢، خريف وشتاء عام ١٣٩٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٣. آشوري، داريوش، سنت، مدرنيته و پست مدرن (التراث والحداثة وما بعد الحداثة)، إعداد: أكبر گنجي، ص ٧، نشر: موسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٤. مورن، ادگار، هویت انساني (الهوية الإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: امير نيك بي وفائزة محمدي، ص ٢٩، نشر: قصيده سرا، طهران، ١٣٨٢ هـ.ش.

٥. نيتشه، فريدريك، اراده قدرت (إرادة القوة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد شريف، ص ٤٢٤، نشر: جامي، طهران، ١٣٩٦ هـ.ش.

وعلى أساس الرؤية الحديثة لم يعد الإنسان جزءاً من الكائنات، وصار هو الذي يصنع هويته بنفسه، وخلافاً للتصور السابق - الذي كان يقول بأن الحياة الحقيقية إن هي إلى نشاط أسمى لغرض الاستعداد للدخول في عالم آخر - يتعين على الإنسان الحديث أن يبحث عن معنى الحياة وصيغتها المثالية في ذات الحياة العادية للإنسان في هذا العالم. لم يعد الإنسان كائناً منفعلاً، بل له تأثير ملحوظ في حياته وفي تعاطيه مع الطبيعة. وعلى أساس الرؤية الجديدة عن الإنسان أصبح الإنسان مركزاً ومحوراً في الوجود، وصار كائناً صانعاً لنفسه بنفسه^١. إن الإنسان الحديث يمتلك القدرة ليحكم الأرض بنفسه، وأن يخرج من حالة القصور وعدم النضج والبلوغ، وأن يدرك صلاحه وغايته دون توجيه من أي عنصر أرضي أو سماوي، ويخطط من أجل تحقيق أهدافه^٢.

وبعد قطع هذا الارتباط أخذ الإنسان الحديث يعتبر نفسه هو الملاك والمعيار الوحيد. وعلى حدّ تعبير (هانا آرنت): «أصبح الإنسان ملاكاً لكل شيء». ومن صُلب هذه الرؤية تمخضت النزعة الإنسوية^٣. إن الإنسوية أو الهيومانية تعني أن كل شيء يجب أن يكون بنحو ما في خدمة الإنسان. وفي الحقيقة فإن الإنسان قد اكتسب في الإنسوية شأناً إلهياً بلحاظ الصفات الأخلاقية. وأصبح من الواجب على الجميع أن يعمل على خدمة الإنسان وأن يعمل الكل على خطب وده وكسب مرضاته^٤. إن هذا الصنف من الإنسان الحديث يفرض قوانينه على العالم، ويشمر عن ساعديه، ويعمل على صنع الصورة المنشودة له من العالم.

-
١. كسرائي، محمد سالار؛ *چالش سنت و مدرنيته در ايران* (تحديات الأصالة والحداثة في إيران)، ص ٩٠، نشر: مركز، طهران، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
 ٢. على پورياني، طهماسب؛ و مختار نوري، *صورتبندي مدرنيته و پسا مدرنيسم: معرفت شناسي، هستي شناسي و انسان شناسي* (تقسيم الحداثة وما بعد الحداثة: الأستمولوجيا، والأنطولوجيا والأنثروبولوجيا)، مجلة: *فصلنامه مطالعات سياسي*، السنة الثالثة، العدد: ١١، ص ٢١٩، ربيع عام: ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).
 ٣. أنصاري، منصور، *جامعه سنتي و جامعه مدرن* (المجتمع الأصيل والمجتمع الحديث)، ص ٢٣ - ٢٤، نشر: نقش جهان، طهران، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).
 ٤. ملكيان، مصطفى، *مؤلفه هاي انسان مدرن* (خصائص الإنسان الحديث)، مجلة: *بازتاب انديشه*، العدد: ٣٤، ص ١٦، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).

هناك صلة وثيقة بين الإنسوية وأصالة الفرد والفردانية. وبعبارة أخرى: إن الفردانية معلولة للإنسوية. فالفردانية تعني أفضلية الفرد على الجماعة، والقول بأهمية الفرد بالقياس إلى الجماعة^١. إن الفردانية - التي تعتبر المجتمع كياناً آلياً (وليس غائياً) لخدمة آحاد أفراد البشر - إنما تنشأ من هذه الرؤية الإنسوية القائلة بأن الإنسان بوصفه كائنًا مختاراً، يمثل الغاية والمآل الطبيعي للحياة في العالم، وليس هناك كائن أسمى من الإنسان ليكون مخدوماً له على الإطلاق^٢.

إن الإنسان الحديث يعدّ فردانياً من الناحية الاجتماعية. إن الفردانية في مفهومها الاجتماعي تعني النزعة الأنانية واللامبالاة وعدم الشعور بالمسؤولية تجاه سائر الناس. وعلى هذه الشاكلة فإن الإنسوية ترتبط بسائر مفردات الفردانية أيضاً، ومن ذلك الذاتانية واللذة والمنفعة أو مذهب أصالة الفائدة وحتى النزعة إلى استغلال الآخرين واستعمارهم. إن الذاتانية مفهوم يقع في قبال محورية الآخر. إن الإنسان الذاتاني يسعى ما أمكنه إلى الهيمنة على الطبيعة وحتى على الآخرين. إن الذاتانية ترتبط مع أصالة اللذة والمتعة. حيث تقول أصالة اللذة: إن اللذة وحدها هي الخير الأسمى في الحياة، وإن السلوك هو الذي يمثل البحث عن هذه الغاية المثالية. في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد قام كل من جيرمي بنتام وجيمس ميل وجان ستيوارت ميل بتأسيس مذهب أصالة اللذة أو أصالة المنفعة في العالم. وعلى أساس هذا المذهب فإن الأصل الذي يعمل على توجيه السلوك الأخلاقي للفرد، عبارة عن: الانقياد تجاه ما يأتي بالرفاه الأكبر، لأكبر عدد من الناس^٣.

إن الإنسان المنفصل عن الأمر المتعالي؛ حيث رأى نفسه في مركز الوجود، فقد أخذ ينظر إلى العقل والتجربة بوصفهما الأدوات الوحيدتين للمعرفة. يزعم كاسيرر أن الإنسان الحديث أو إنسان العصر الجديد قد جاء - في قبال رؤية خاصة بالعالم تكتسب قوتها من الاعتقاد

١. أفشاري راد، مينو؛ علي أكبر، آقا بخشي، *فرهنگ علوم سياسي* (معجم العلوم السياسية)، ص ٣١١، نشر: چاپار، طهران، ١٣٨٣ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢. حميدية، بهزاد، *بازشناسي فردگرائي و پیامدهای آن* (إعادة تعريف الفردانية وتداعياتها)، مجلة *راهبرد یاس*، العدد: ٦، ص ٢٠٩ - ٢١٠، ١٣٨٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٣. المصدر أعلاه، ص ٢١٠ - ٢١١، ١٣٨٥ هـ.ش.

بالوحي الإلهي - برؤية أخرى تستند إلى عقل الإنسان وقدرته على فهم الأمور وإدراكها^١. إن الإنسان الحديث والعلم الحديث توأم بعضهما. لقد كان العلم الحديث مرتبطاً بشكل وثيق بمذهب أصالة العقل. وقد كان الإنسان الحديث يؤكد على إرادته واختياره وفاعليته بوصفه كائناً عالمياً بنفسه والعالم؛ حيث يتمتع بعقل مستقل، وهو قائم على قمة العالم والطبيعة وينظر إليه من مكانه العالي^٢.

والذي صار بعد ذلك معياراً لحكم تفكير الناس، عبارة عن المادية والعقلانية. ولذلك فإن جميع الأشياء التي تتم ملاحظتها بوصفها من المفاهيم غير المحسوسة، تعدّ مفتقرة إلى الاعتبار، لأنها لم تكن علمية. إذ طبقاً لهذه الرؤية لا يمكن إدراك الحقيقة إلا من طريق العقل والمنطق والتفكير العلمي. وبعبارة أخرى: إن المادة وحدها هي التي يمكن لها أن تكون موضوعاً علمياً. أما الروح اللامعقول وكذلك الإيمان الديني فلا يمكن أن يكون له أساس علمي^٣. ولهذا السبب يذهب هوسرل إلى الاعتقاد بأن أزمة الإنسان الأوروبي تعود بجذورها إلى نوعين من العقلانية ذات الاتجاه الواحد الضال والمنحرف، حيث تحولت إلى أمر شيطاني^٤. هذا في حين أن لدى الإنسان قوة أخرى شأنها ليس الوصول غير المباشر وبالواسطة إلى القضايا الجديدة، بل الحصول المباشر وبلا واسطة على الحقيقة المعنوية. وهذه القوة هي العقل الشهودي، والشهود، أو الشهود العقلي^٥.

١. كاسيرر، ارنست، فلسفه روشن انديشي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، نشر: خوارزمي، طهران، ١٣٩٥ هـ.ش.

٢. بشيريه، حسين، عقل در سياست (العقل في السياسة)، ص ٤٢١، نشر: نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٦ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٣. كدلوتران، ماري، بحران معنویت در جهان غرب و بازگشت مجدد به مذهب (أزمة المعنوية في عالم الغرب والعودة المتجددة إلى الدين)، جامعه شناسي كاربردي، العدد: ٥، ص ٤ - ٥، شتاء عام ١٣٧٢ هـ.ش.

٤. هوسرل، ادوموند، عقل گرايي و بحران تمدن اروپايي (العقلانية وأزمة الحضارة الأوروبية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مراد فرهاد پور، نشره ارغنون، العدد: ١٥، ص ٢٦، خريف عام ١٣٧٨ هـ.ش.

٥. ملكيان، مصطفی، معنویت گوهر اديان، مجموعه مقالات سنت و سکولاريسم (المعنوية جوهر الأديان: سلسلة مقالات التراث والعلمانية)، ص ٤٢٢، نشر: صراط، طهران، ١٣٨١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

أزمة الأخلاق

كانت هناك نظرة تفاؤلية مفرطة إلى الإنسان الحديث بوصفه إنساناً متحضراً. وقد كانت الرؤية العامة تقوم على أن الإنسان المتحضر أصبح أكثر حساسية تجاه آلام الآخرين، وعلى هذا الأساس فقد صار أكثر عدلاً وإنصافاً، وأكثر مرونة في طلب اللذات أو الحريات لنفسه. ولهذا السبب كان يتم العمل على مقارنة الأشخاص في أوروبا الغربية بالأعراق الأدنى في السابق والحاضر. وفي الغالب كان يتم تجاهل هذه النقطة، وهي أن الرقي والازدهار إذا كان بمعنى تحسين ظروف الإنسان؛ عندها يجب علينا أن نتساءل ونقول: هل الإنسان المتحضر المعاصر كان سيسلك في الظروف المماثلة سلوكاً أفضل من أسلافه أم لا؟ حتى ما قبل اندلاع الحربين العالميتين، لم يكن هناك شك في هذا الشأن، بيد أن الحرب أظهرت أنه لم يحدث على مدى القرون الثلاثة الأخيرة من الجرائم الفضيعة ما هو أسوأ مما ارتكبه الألمان في بلجيكا وفرنسا^١.

وخلافاً للتوقعات، لم يكن الإنسان الحديث أكثر أخلاقية من أسلافه. إن النوع المثالي للإنسان الحديث يقوم في الغالب على قراءة اقتصادية عن الإنسان^٢. لقد أكد الفيزيوقراطيون^٣ والليبراليون الاقتصاديون لغرض رفع دور الفرد وخفض دور الدولة على «قوى الطبيعة»، ودافعوا عن نموذج النظام الطبيعي. وعلى هذا الأساس من الأفضل ترك إدارة الأمور إلى الأفراد أنفسهم، والعمل حتى الإمكان على منع الدولة من أي تدخل في هذا الشأن^٤. من زاوية نموذج

١. بومر، فرانكلين لوفان، آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپایی غربی از سده های میانه تا امروز (الأعمال الكبرى في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ القرون الوسيطة إلى هذا اليوم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٩٥٠، ١٣٨٠ هـ ش.

٢. هيود، اندرو، سياست (السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحمن عالم، ص ٣٠، ١٣٨٩ هـ ش.

٣. الفيزيوقراطية (Physiocrats) أو المذهب الطبيعي: مذهب نشأ في فرنسا في القرن الثامن عشر للميلاد. وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى القول بحرية الصناعة والتجارة، وبأن الأرض هي مصدر الثروة كلها. ويعود تأسيس هذا المذهب إلى طبيب الملك الفرنسي لويس الخامس عشر، وهو الدكتور فرانسوا كينيي (١٦٩٤ - ١٧٧٨ م). (المغرب، نقلاً بتصرف وزيادة عن: منير البعلبكي، المورد: قاموس إنجليزي / عربي، الطبعة التاسعة والثلاثون، ٢٠٠٥ م).

٤. تفضلي، فريدون؛ تاريخ عقاید اقتصادی (تاريخ المذاهب الاقتصادية)، ص ٧٨، نشر في، طهران، ١٣٧٥ هـ ش (مصدر فارسي).

قوة الطبيعة والنظام الطبيعي، تعدّ نفعية الإنسان بوصفها من أهم قوانين الطبيعة، ولهذا السبب يُعدّ الميل إلى الربح المادي هو الحافز والمحرك الوحيد للناس^١.

يرى سميث وغيره من المؤمنين بالليبرالية التقليدية أن الناس بطبيعتهم أنانيون وكسالى وغير اجتماعيين. وحتى حضور الإنسان الاجتماعي إنما يقوم على أساس الحصول على المنافع المادية والربحية. ولهذا نجده يقول:

«ليس من كرم أخلاق القصاب والخباز أن يعملوا جاهدين على تزويد موائلنا بما نحتاج إليه من الطعام في وجبتي الغداء والعشاء، فإنها إنما يقومون بذلك بالنظر إلى ما يحصلون عليه من المنافع المادية. وعليه فنحن لا نطمع بإنسانيتهم، وإنما نعتد على مصلحتهم ونفعيتهم»^٢.

وعلى حدّ تعبير سميث:

«إن الذي يرمي نفسه في المياه الجارفة ويخاطر بحياته من أجل إنقاذ شخص آخر من الموت غرقاً، لا يكون دافعه إلى ذلك هو حرصه على حياة الغريق بوصف هذا الحرص أصلاً أخلاقياً مطلقاً؛ بل لأنه - على سبيل المثال - يخشى من أن يتهم بالجن والخور، أو اتهامه بعدم شعوره بالتعاطف مع شخص من بني نوعه، وربما لأنه يتصور أن إنقاذه لهذا الشخص سوف يعود عليه بمنافع مباشرة، أو أنه يرجو أن يحظى في المستقبل برّد الجميل من هذا الشخص الذي أنقذ حياته»^٣.

وقد تم لاحقاً تسمية هذه الرؤية إلى الإنسان - في آراء فلاسفة، من أمثال: جون هوبز، وجيرمي بنتام، وجون ستيورات ميل - بـ «أصلالة اللذة»، وصارت له قدم راسخة في إطار

١. زيد، شارل؛ شارل ريس، *تاريخ عقائد اقتصادية* (تاريخ المذاهب الاقتصادية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كريم سنجاوي، ص ١٧، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٤ هـ.ش.

٢. زيد، شارل؛ شارل ريس، *تاريخ عقائد اقتصادية* (تاريخ المذاهب الاقتصادية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كريم سنجاوي، ص ١٧، ١٣٥٤ هـ.ش؛ تفضلي، فريدون؛ تاريخ عقائد اقتصادية (تاريخ المذاهب الاقتصادية)، ص ٧٨، ١٣٧٥ هـ.ش.

٣. جونز، ج ٢، ص ٢٧٨، ١٣٦٢ هـ.ش.

مذهب المنفعة. فكان جيرمي بنتام يذهب إلى القول:

«لا بد من القبول قطعاً بأن المصالح الوحيدة التي يجعلها الفرد معياراً للقياس في كل زمان وفي كل فرصة، هي مصالحه الشخصية». ويذهب إلى الزعم قائلاً: "إن الطبيعة قد أخضعت الإنسان لسلطة إلهين مقتدرين، وهما: اللذة والألم... فهذين الإلهين هما الحاكمين الفعليين على جميع أعمالنا وأقوالنا وأفكارنا."¹ وعلى هذه الشاكلة كان جون ستيورات ميل، يقول: "إن اللذة هي وحدها الشيء المطلوب."²»

وفي أفكار فلاسفة آخرين من أمثال جون هوبز، نرى أصل المنفعة الشخصية ماثلاً بوصفه سراجاً ومشعلاً لهدية الإنسان أيضاً. فمن وجهة نظره:

«لا يمكن لشيء غير المصالح الشخصية أن يُشكّل حافزاً لسلوك الإنسان، وحتى لو قام العقل والمنطق بإظهار قصر نظرته في هذه الأمور، وحتى لو أدرك الإنسان أن الطريق الأفضل لتحقيق مصالحه الشخصية يكمن في التعاون مع أبناء جلدته، لن يجديه ذلك نفعاً؛ لأن عقل الإنسان في تحليله النهائي لن يكون سوى عبد وخادم لشهوته. وحيث يستند العقل البشري إلى شهواته، فلن تكون وظيفته الوحيدة سوى خدمة الإنسان من خلال البحث عن الوسائل التي تشبع رغباته وشهواته.»³

إن تصوير الإنسان بوصفه ماكنة جشعة لا تحركها سوى الأطماع، دون أخذ الخصائص الإنسانية السامية الأخرى بنظر الاعتبار، ترتبت عليه الكثير من التبعات والتداعيات، ومن بينها أن حبّ الآخرين قد خضع بشدة لسطوة اللذة والمصلحة الفردية، وهكذا أدى الأمر إلى

١. كاپلستون، ج ٨، ص ٢٤، ١٣٧٢ هـ.ش.

٢. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفه الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندي، ص ١٠٦٠، نشر: كتاب پرواز، طهران، ١٣٧٣ هـ.ش.

٣. قديري اصل، باقر، سیر اندیشه اقتصادی (مسار الفكر الاقتصادي)، ص ٥٧، نشر: دانشگاه تهران، طهران، ١٣٨٧ هـ.ش.

٤. نقلاً عن: ايرواني، جواد، انسان اقتصادي از دیدگاه قرآن (الإنسان الاقتصادي من وجهة نظر القرآن)، مجلة: آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوي، العدد: ١٥، ص ١٠ - ١١، ربيع وصيف عام: ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

استغلال الإنسان لأخيه الإنسان^١. وتم تجاهل البُعد الاجتماعي للإنسان، وأدى البحث عن المصالح الفردية إلى الإفراط في الفردانية والانحياز الاجتماعي. في ظل الرؤية الجديدة إلى الإنسان، لم يعد حب الإنسان والاهتمام بالآخر ومصالحه وكذلك الإنصاف معتبراً بوصفه فعلاً عقلاً^٢. وتم تجاهل الواقعية الذاتية والماهوية للإنسان في قبال شَيْئَيْته وربحيته الاقتصادية، وأخذت التكنولوجيا تسوقه نحو العبودية من جهتين^٣.

يمكن اعتبار انحياز المؤسسات التقليدية والاجتماعية، بما فيها الأسرة، والتطرف في الحرية، وأقول الشعور بحب الآخر والتفاني في مساعدة الإخوة في الإنسانية، ومكننة الحياة، بوصفه جزءاً من الأزمات الأخلاقية التي تعاني منها الحضارة الجديدة. لقد كانت الحضارة الغربية - في ضوء زيادة المنتجات الاقتصادية وتنظيم الحياة الظاهرية، وتلبية الحاجات المادية للأفراد - غير مبالية بالاستجابة للمطالب العاطفية والروحية للناس. ونتيجة لذلك لم يتم الاهتمام بالأسرة بوصفها اللبنة الطبيعية والحيوية الأولى في صرح المجتمع، ولم يتم وضع الحياة العاطفية والحاجات الروحية للأشخاص في زمرة الاحتياجات الأساسية للإنسان، الأمر الذي أدى إلى ظهور بعض مواطن القصور والضعف والخلل، وتمثل الكتلة الظاهر من هذا الجليد في العزلة والاعترا^٤.

خلا المعنى والمعنوية

يمكن اعتبار فقدان المعنى والمعنوية واحدة من أهم الأزمات التي يعاني منها الإنسان الحديث. إن فقدان المعنى أو المعنوية يكمن في عدم وجود دعامة وثيقة يمكن للإنسان أن يستند إليها

١. يسينج، اوتمارا، *تاريخ اندیشه ها و عقاید اقتصادی ده استاد (تاريخ أفكار ومبادئ اقتصادية لعشرة أساتذة)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي صمدي، ص ١١، نشر: مؤسسة تحقيقات اقتصادي دانشگاه تربيت مدرس، تهران، ١٣٧٤ هـ ش.

٢. ليتل، دانييل؛ *تبیین در علوم اجتماعی (البيان في العلوم الاجتماعية)*؛ ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم سروش، ص ٩٩-١٠١، نشر صراط، ص ٥، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٣. ماركوزه، هيربرت، *انسان تک ساحتي (الإنسان ذو البعد الواحد)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن مؤيدي، ص ١٣٩-١٧٨، انشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

٤. نراقي، إحسان، *غربت غرب (غربة الغرب)*، ص ٩٥، ١٣٥٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

ليحصل على الطمأنينة الروحية والسكينة النفسية. وعلى حدّ زعم مالرو:
«إن حضارتنا هي الحضارة الأولى التي قالت في التاريخ: "لا أعلم!" في معرض
الجواب عن السؤال القائل: "ما هي الحياة؟"»^١

إن الإنسان في أزمة المعنى يفتقر إلى المعنى والنظام الاعتقادي من ناحية الإحساس بجهة
وسمت الحركات والسلوكيات. إن الإنسان المأزوم والمفتقر إلى المعنى والمفهوم، قد تمّ تركه
لشأنه، وتمّ التطويع به نحو وهدة الاضطرابات في بيئة خالصة، أخذ يشعر فيها بالضيق والته
بالإضافة إلى تحبّطه في ظلام الشك وغلبة اليأس والقلق.^٢

إن المعنوية تعني إقامة الارتباط والتواصل الفكري والروحي / النفسي مع عالم ما وراء
الطبيعة والعالم المتعالي^٣. وفي تعريف آخر: إن المعنوية نمط من المواجهة مع عالم الوجود، وفي
حالة إقامة مثل هذا الارتباط سوف ينعم الشخص بحياة مقرونة بالرضا الباطني والنفسي^٤.
ويذهب التقليديون من أمثال السيد حسين نصر إلى اعتبار المعنوية أمراً مقدساً أو واقعياً، وأنها
لُبّ الأديان والغاية النهائية القصوى من الحياة^٥.

ويبدو أن فقدان المعنوية يمكن اعتباره من أكبر مشاكل الإنسان الحديث. وقال جوستاف يونج
في معرض التمييز بين أهمية المعنى والمفهوم عند الإنسان الحدائوي وإنسان ما قبل الحدائوي:
«في مرحلة ما قبل الحدائوي كان الناس جميعاً أبناء الله، وكانوا ينعمون تحت

١. غارودي، روجيه، *مركزها* (حفارو القبور)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: على أكبر كسائي، ص ١١، نشر:
اطلاعات، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

٢. گاست، خوسه ارتگای، *انسان و بحران*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تدين، ص ١٠٦ - ١٠٧، انتشارات
علمي و فرهنگی، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

٣. خسرو پناه، عبد الحسين، *انسان شناسي اسلامي* (الأنثروبولوجيا الإسلامية)، ص ١٧١، نشر معارف، قم،
١٣٩٢ هـ ش.

٤. ملكيان، مصطفى، *دين، معنویت، عقلانیت* (الدين والمعنوية والعقلانية)، مجلة آبان، العدد: ١٤٤، شهر بهمن
من عام: ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).

٥. نصر، سيد حسين، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد* (الإسلام ومنعطفات الإنسان المتجدد)، ترجمه إلى اللغة
الفارسية: إن شاء الله رحمتي، دفتر پژوهش و نشر سهروردي، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

ظل العناية المحبة والعطوفة للباري تعالى الذي كان يعمل على إعدادهم للدخول في نعيم الخلد، وكان الجميع يعلم تماماً ما عليه فعله، وما الذي يتعين عليه القيام به تجاه الآخرين من أبناء جلده من أجل الصعود والارتقاء من هذه الدنيا الفانية، والوصول إلى عالم من الخلود لا يطاله الفناء. ويبدو أننا لم نعد نستطيع حالياً رؤية هذا النوع من الحياة حتى في الخيال. إن تلك المرحلة أشبه ما تكون بمرحلة طفولة الإنسان؛ حيث ينظر الطفل إلى والده بوصفه أجمل وأقوى شخص على وجه البسيطة. إن الإنسان الحديث قد تخلّى عن جميع ما يضمن له الطمأنينة وراحة البال من جهة ما وراء الطبيعة بالقياس إلى أخيه الذي كان يعيش في العصور الوسطى، وأقام بدلاً من ذلك الأهداف والغايات المادية والرفاه العام والنزعة الإنسوية^١.

لا يمكن إنكار التطور والتقدم الذي حققه الإنسان على مدى القرون الأخيرة. فقد توفرت له الأدوات والإمكانات وأصبحت في متناول يده، فمنحته حياة أكثر راحة بالقياس إلى إنسان ما قبل الحداثة، بيد أن هذه الوسائل والإمكانات لم تتمكن من توفير أسباب السعادة للإنسان الحديث. ومن هنا يمكن القول إن الإنسان الدائم الاضطراب والقلق حالياً أقل شعوراً باللذة والسعادة بالقياس إلى إنسان ما قبل الحداثة. إن الإنسان المعاصر - من وجهة نظر ميرتشا إلياده^٢ - قد أعدّ لنفسه أسباب راحة الجسد بقيمة الاضطراب والتشويش الروحي والقلق النفسي، في حين أن الناس الأوائل قد اتخذوا من الطمأنينة وراحة البال والجاذبية العرفانية والشعور المعنوي العميق ذريعة لراحة ونشاط الجسد^٣.

تمت الإشارة في كتاب «حضارة عام ٢٠٠١» لمؤلفه (جان فوراستيه) إلى بعض مشاكل

١. يونغ، كارل جوستاف، *إنسان مدرن در جستجوی معنا* (الإنسان الحديث في البحث عن المعنى)، مجلة: سياحت غرب، العدد: ٣٨، ص ١٢ - ١٤، شهر شبهرور من عام: ١٣٥٨ هـ ش.

٢. ميرتشا إلياده (١٩٠٧ - ١٩٨٦): مؤرخ أديان روماني وكاتب قصص خيالية وفيلسوف وأستاذ في جامعة شيكاغو. وكان مفسراً رائداً للتجارب الدينية؛ إذ أسس لنماذج في الدراسات الدينية استمرت إلى يومنا هذا. (المعرب).

٣. نقلاً عن: علمي، قربان، *ميرچا إلياده و إنسان شناسي* (ميرتشا إلياده والأنثروبولوجيا)، مجلة: *إنسان پژوهي ديني*، العدد: ٣٦، ص ١٢، خريف وشتاء عام ١٣٩٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

الإنسان المعاصر الجديد: إن الإنسان الثري المتعارف في العصر الحاضر، ليس أكثر سعادة من الإنسان الفقير المتعارف في العصر الماضي. ولا شك في أنه يمكن القول إنه أشد منه بؤساً أيضاً. وذلك لأن الأعمال اليومية الشاقة في الأزمنة الغابرة، وكذلك سوء التغذية، وقلة الوقود، والفقر المدقع، وعدم توفر الإمكانيات الرفاهية، كانت تجعل حياة الإنسان صعبة. ولكن على الرغم من كل تلك المشاكل، لم يكن الإنسان في حينها يعاني من الهواجس، وربما كانت أصوات الضحكات ونغمة السعادة تُسمع من فناء داره في بعض الأحيان. وأما الآن فلم يبق من تلك المشاكل الاقتصادية سوى القليل، وأضحى الكثير من الناس يتمتعون بشيء من تلك الإمكانيات، ولكنهم في المقابل أخذوا يعانون من الضجيج والضياح والتشتت وعدم الاستقرار والتشويش والأمراض النفسية والتوتر والحرص على طلب المزيد^١.

إن الفراغ الروحي والمعنوي يعدّ نوعاً من أمراض الحضارة، حيث تظهر علامات وأمارات هذا المرض على شكل الأمراض الروحية والنفسية والعصبية، التي لا تنشأ من عدم الرفاهية^٢. في ظروف أزمة المفهوم والمعنى، يعيش الإنسان الحديث حالة من العدمية والتفاهة والخواء. وإن الشخص العدمي هو الذي لا يؤمن بأيّ مبدأ أو أصل، حتى إذا كان هذا الأصل محترماً من قبل جميع الناس^٣. إن العدمية حالة تفتقد فيها الكينونة والوجود ومفهوم الحياة وذات الحياة، وتحدث إثر ذلك ظروف تدعو إلى الاضطراب والضياح الروحي. إن العدمية عدم أخذ الدنيا والحياة بجدية وإهمال كل ما نواجهه. إن العدمية لا تجد أيّ توضيح أو تفسير لها في مواجهة الشرائط الخارجية. إن العدمي يبدو وكأنه شخص غريب في هذا العالم وبين حقائق صعبة وقاسية لا

١. فوراستيه، ژان، *تمدن سال ٢٠٠١* (حضارة عام ٢٠٠١)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو رضائي، انتشارات علمي و فرهنكي، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش.

٢. مطهري، مرتضى، *فلسفة اخلاق* (فلسفة الأخلاق)، ص ٢٣١، انتشارات صدرا، قم، ١٣٧٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٣. توركنيف، ايوان سرگي يويچ، *پدران و پسران* (الآباء والأبناء)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهري آهي، ص ٥٨، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر كتاب، طهران، ١٣٥٦ هـ.ش.

يملك القدرة على فهمها ولا يستطيع تغييرها^١.

إن رواية المغترب لـ (ألبير كامو) ترسم صورة واضحة عن الإنسان اللاهاف واللابالي؛ حيث تراه يقول عندما يتم إخباره بموت أمه في دار العجزة: «ماتت أمي في هذا اليوم، وربما أمس. لقد وصلتني برقية من دار العجزة تقول: «ماتت أمك. وغداً تجرى لها مراسم الدفن. بالغ الاحترام». إن هذا لا يعني شيئاً. وربما كانت قد توفيت يوم أمس^٢. والرواية التحذيرية الأشهر هي تلك التي خرج بها نيتشه عن ظهور العدمية عند الإنسان الحديث في القرن التاسع عشر للميلاد؛ حيث قال في كتاب (إرادة السلطة):

«إن الذي أرويه هنا إنما هو تاريخ قرنين من المستقبل، إنني أصف ما سوف يحدث.

إن الذي لا يستطيع الآخر أن يراه بشكل مختلف، هو تبلور العدمية^٣.

إن الإنسان المفتقر إلى المفهوم والمعنوية - خلافاً للإنسان المعنوي - يرى العالم منحصرأ في العالم المادي، وخلافاً للإنسان المعنوي المعتقد بالسر، فإن الإنسان اللامعنوي لا يعتقد بالسر، وإنما بالمسألة واللغز. إن السر أمر مجهول وإن الإنسان ما دام هو إنسان لن يتمكن من اكتشاف السر، وإن الإنسان لا يملك القدرة على إدراك هذا السر وفهمه. إن الإنسان المفتقر إلى المعنى لا يسير نحو العقائد والأحاسيس الأحداث والأفضل، ولا يسعى وراء الأمر المطلوب والحالة المنشودة. إنه قلما يفكر في هذه الأسئلة الجوهرية القائلة: من أين أتيت؟ وإلى أين أذهب؟ وما هي الغاية من الخلق؟ إن حياة هذا الصنف من الناس ليست أصيلة، ولا تحظى بالرضا بالنسبة إلى شمولية وكلية العالم، وتعيش حالة من الاحباط وانعدام الأمل الدائم. إنهم يقومون بالأعمال على نحو متكرر، سعياً وراء إرضاء الباطن والحصول على الفرح والسكينة. وفي المقابل فإن الإنسان المعنوي، على الرغم من اعتقاده بأن هذا العالم لا يخلو من الآلام والمحن

١. كامو، ديويدي، زين بيرويتس، ترجمه إلى اللغة الفارسية: روزبه معادي، ص ٦٦، انتشارات باشي زاده، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٢. كامو، ألبير، بيگانه (المغترب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال آل أحمد وعلي أصغر خبره زاده، ص ٥، مؤسسة انتشارات نگاه، تهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٣. نيتشه، فريديريك، /إرادة قدرته، ص ٢، ١٣٩٦ هـ ش.

الكثيرة، إلا أنه بالإضافة إلى سعيه نحو إصلاح الأمور في إطار خلق الواقع الأفضل والأحسن، يعيش في المجموع حالة من الرضا عن العالم الموجود كما هو. كما أن الإنسان المعنوي يفصل بين الأمور القابلة للتغيير والأمور غير القابلة للتغيير، ويوجهون كل اهتمامهم نحو الأمور القابلة للتغيير بغية تحسينها. لا يصيبه الإحباط أبداً، ويقوم بأقل الاستهلاك وأكبر الإنتاج في العالم المحيط به. إنه يعيش بحيث يكون له أدنى مستوى من الإنفاق وأكبر حجم من العطاء والإنتاج بالنسبة إلى عالم الوجود. إنه يرى نفسه وحده المسؤول عن مصيره، ولذلك فإنه يتجنب جميع أنواع الحجاج والذرائع المفتعلة والمختلقة. إن الماديين يلقون بجميع التقصيرات والنواقص ونقاط الضعف على بعضهم، أما الإنسان المعنوي فإنه كلما صار أكثر معنوية، شعر أنه في حالة من بلورة ذاته وتطويرها، وأنه إذا قصر في مكان ما كان هو المسؤول عن هذا التقصير دون غيره. إن الآلام والمحن الحادثة في العالم الخارجي إما أن لا تستوجب العناء والألم بالنسبة إلى الإنسان المعنوي، أو أنها ستكون قابلة للتحمل؛ وذلك لأن الآلام والأحزان تعمل على صقل شخصية الإنسان وإيصاله إلى المفهوم والغاية من الحياة، وبذلك يكون تحملها أيسر^١.

أزمة الطبيعة والإيكولوجيا

إن تصوّر الإنسان بوصفه الإرادة الأفضل في العالم والطبيعة، يمنح الإنسان الحديث سلطة مطلقة وغير محدودة للسيطرة على الطبيعة. إن الإنسان في مواجهته للطبيعة لم يرد جعلها موازية له، وإنما أراد أن يجرّرها لخدمته. إن هذه الرواية لا تعتبر الإنسان جزءاً من الطبيعة، بل خارج دائرتها وحاكماً عليها. إن أمثال فرانسيس بيكون من المفكرين يرى العلم بوصفه رجلاً والطبيعة بوصفها أنثى، وعليه كما ينبغي للمرأة أن تخضع لسلطة الرجل، كذلك ينبغي للطبيعة بدورها أن تخضع لسلطة العلم. إن هذا كان يُعدّ في الواقع نوعاً من التجسيد الآخر في رؤية

١. ملكيان، مصطفى، معنويات گوهر آديان (المعنوية جوهر الأديان)، مجموعته مقالات سنت و سكولاريسم، ١٣٨١ هـ ش؛ خجسته رحيمي ومساعدوه، دين، معنويات و روشنفكرى ديني: سه گشتگو با مصطفى ملكيان (الدين والمعنوية والتنوير الديني: ثلاث مقالات مع مصطفى ملكيان)، نشر پايان، طهران، ١٣٩١ هـ ش. (مصدران فارسيان)

الإنسان الحديث ونظرتة إلى الطبيعة؛ حيث أنه خلافاً لإنسان ما قبل الحداثة، لم يكن ينظر إلى الطبيعة بوصفها أمّا حية ومربية، بل بوصفها كائناً فاقدًا للروح وميتاً، وقابلاً للإصلاح والاستثمار. كان سيكون يذهب إلى الاعتقاد بأن الطبيعة لا تعرف غير لغة القوة، ولا يمكن اكتشاف سرّها إلا من خلال الاستيلاء عليها^١. كان الإنسان الحديث يذهب إلى الاعتقاد بأن الإنسان يمتلك قيمة ذاتية، وأن لعالم الطبيعة قيمة آلية، ومن هنا فإن الطبيعة تتخذ بوصفها وسيلة لإيصال الفائدة والمنفعة إلى البشر^٢.

إن العلاقة السابقة للإنسان مع الطبيعة في إطار (أنا وأنت)، غيرت مسارها الآن لتتحول إلى العلاقة بين السلطة والمنفعة في إطار (الآنا والآخر). لقد تحوّل الإنسان إلى حالة ذهنية تنظر إلى الطبيعة بوصفها موضوعاً لها. ومن خلال إبداع التكنولوجيا بغية التصرف في العالم، لم تعد ظواهر العالم مجرد أمثلة ونماذج تحتوي بالنسبة إلى الإنسان على رسائل وخطابات مفهومية، بل أضحت كتلاً فاقدة للروح ومجسمة، يحصل الإنسان من خلال التدخل والتصرف فيها على المزيد من الربح واللذة^٣.

إن للطبيعة والبيئة دوراً محورياً ومصيرياً في تبلور ونموّ الإنسان؛ لأن نموّ الإنسان الطبيعي لا يكون إلا من خلال المحركات والمحفزات البيئية والإيكولوجية^٤. إن الطبيعة وإن كانت تشتمل على بعض أنواع الخطر بالنسبة إلى الإنسان، والتي تدفع به نحو الخوف والفرع أحياناً، إلا أن هذا

١. بيدهندي، محمد، كرباسي زاده علي ومحسن شيراوند، *إنسان شناسی بیکن وبحران های زیست محیطی* (إنثروبولوجيا بیکون والأزمات الإيكولوجية)، مجلة تأملات فلسفي، السنة الرابعة، العدد: ١٢، ربيع وصيف عام ١٣٩٣ هـ ش؛ جهانگیری، محسن، *أحوال وآثار وآرا فرانسيس بیکن* (سيرة وأعمال وأفكار فرانسيس بیکون)، شركة انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ١٣٧٦ هـ ش. (مصدران فارسیان).

٢. بری، جان، *محيط زیست ونظریه/اجتماعی* (البيئة والنظرية الاجتماعية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن پویان ونیره توکلی، ص ١٧١، نشر: سازمان محیط زیست، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٣. بوبر، مارتین، من وتو (أنا وأنت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو تراب سهراب، نشر: فرزانه روز، طهران، ١٣٩٨ هـ ش.

٤. بوتکین، دانیل؛ إدوارد کلر، *شناخت محیط زیست: زمین سیاره زنده* (معرفة البيئة والطبيعة: الأرض كوكب حي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين وهاب زاده، نشر: جهاد دانشگاهی، مشهد، ١٣٨٢ هـ ش.

الطبيعة ذاتها هي التي توفر له مصادر الحياة، من الغذاء النباتي والحيواني. ثم أدرك الإنسان الحاذق والعافل بفكره وأدواته الخاصة عمق قدرته في السيطرة على الطبيعة، وأعد نفسه بذلك لمواجهة هذه المخاطر، وأخذ يكتشف خصائصها ومنافعها شيئاً فشيئاً، وبدأ صنع المعدات والأدوات التي تمكنه من السيطرة على عناصر الطبيعة وتوظيفها في تلبية احتياجاته ومصالحه. وكان العامل الأهم في ذلك هي الثورة الصناعية^١. إن الثورة الصناعية، وانتشار ظاهرة بناء المدن، والارتفاع المفرط للزراعة، كان له تأثير مباشر في إفقار الطبيعة على يد الإنسان على مرّ آلاف السنين. نشهد اليوم ظاهرة الدمار التدريجي وانخفاض مخيف لأنواع الكائنات الحية، وعقم في البحيرات، والتلوّث الصادر عن المصانع، وتدمير أو إحراق الغابات. في حين كان نظام الاستثمار الزراعي والفلاحة التقليدية قد أدى إلى الحفاظ على التنوع الإيكولوجي على مدى القرون^٢.

إن الأزمة في الطبيعة ترتبط بالإنسان الحديث من جهتين؛ إن سيطرة الإنسان على الطبيعة أفضت في الدرجة الأولى إلى ابتعاده وانفصاله عن الطبيعة. لقد كان الإنسان يُعتبر جزءاً من الطبيعة، ويترك تأثيره عليها ويتأثر بها، وكان التعاطي بينهما يبدو كما لو أنه كان تعاطياً بين كائنين حيين. إنه تعاطي بين الكائنات فيما بينها لبلورة البيئة والطبيعة^٣. ومن ناحية أخرى إن الطبيعة كانت - على حدّ تعبير ميرتشا إلياده - زاخرة بالعلامات على وجود الله، وكان الإنسان يرى تجليات الله في الطبيعة ومظاهرها المختلفة. وبذلك تمّ التأسيس لعلاقة من الاحترام المتبادل بين الإنسان والطبيعة^٤.

إن الطبيعة في تعاطيها مع الإنسان لم تكن بكاء صماء، بل ولم تكن تعاني حتى من التلعثم،

١. بونفو، إدوارد، *أشتي/إنسان وطبيعت* (تعایش الإنسان مع الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: صلاح الدين محلاتي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٦٦.

٣. جاموويتس، دانييل، *راهنمای علمی رابطه گیاه و محیط* (المرشد العلمي للعلاقة بين النباتات والبيئة)، إعداد: محمد رحيمي وافسانه قاروني، انتشارات اطلاعات، طهران، ١٣٩٥ هـ.ش؛ دروشر، ويتوس بي، *راز و رمز زندگي حيوانات* (أسرار حياة الحيوان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: صلاح الدين محلاتي، انتشارات هو، طهران، ١٣٩٠ هـ.ش.

٤. نقلاً عن: علمي، قربان، *میرچا إلیاده و انسان شناسي* (میرتشا إلیاده والأثر و بولوجيا)، مجلة: *انسان پژوهي ديني*، العدد: ٣٦، ص ١٥، خريف و شتاء عام ١٣٩٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).

وإنما كانت أشبه ما تكون بالكائن الحي الذي يمارس حياته الطبيعية، فكانت تتحدث إلينا وتستمع إلى كلامنا وتنظر إلى أفعالنا، وتتخذ الموقف المناسب من كل ذلك. ومن هنا يذهب الكثير من العلماء إلى الاعتقاد بأن الإفراط في استهلاك مصادر الطبيعة، سوف يؤدي إلى ردود فعل غاضبة من قبل الطبيعة. إن الطبيعة من وجهة نظر إنسان ما قبل الطبيعة، لم تكن فاقدة للشعور، بل هي كائن عاقل وذكي، وهي من الأدلة والبراهين الإلهية. إن تدمير البيئة والطبيعة في هذه الرؤية الكونية يُعدّ إضراراً بالاتحاد والانسجام القائم بين عالم الوجود وآيات الله سبحانه وتعالى؛ وذلك إذ يتعين على الإنسان - بوصفه خليفة الله في الأرض - أن يعمل على حماية الطبيعة وحراستها. إن الطبيعة تعتبر في هذه الرؤية الكونية حقيقة مقدسة وأن الإنسان بوصفه خليفة الله يقوم بوظيفة الحفاظ على هذا الأمر المقدس^١.

والأزمة من ناحية أخرى تكمن في إساءة استفادة الإنسان من الطبيعة وتدميرها وتخطيطها، هذا في حين أن فرص إعادة الحياة إليها تبدو شبه معدومة. <لقد قمنا نحن [البشر] بتسوية جمال العالم والطبيعة، وقد عملنا على إبادة واستئصال الكثير من الكائنات الحية الأجل والأقل ضرراً منا؛ وعملنا على استعباد وحبس سائر الحيوانات، وأسأنا معاملة الطيور والزواحف، بحيث لو أمكن لهذه الكائنات البريئة واللطيفة أن تؤسس لنفسها جمعية تدافع عن حقوقها؛ لو وضعت لنفسها شعاراً يُجسّد الشيطان على شكل إنسان. وإن علماء البيئة لدينا بدلاً من إطلاق الشعارات الطنانة حول الرقي الذي أدى إلى حدوث شلل وضمور في تفكيرهم، لم يقدّموا - للأسف الشديد - أيّ موعظة حول موبقة عبادة الإنسان لنفسه وتأليهه لذاته. إن عبادة الإنسان لنفسه، هي العدو الرئيس الذي يجب الحذر منه:

«هذا هو الشعار الأخلاقي الحقيقي في علوم الأحياء، والذي له السهم الأكبر في

١. نصر، سيد حسين، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد* (الإسلام ومحدوديات الإنسان المتجدد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إن شاء الله رحمتي، سهروردي، طهران، ١٣٨٥ هـ ش؛ نصر، سيد حسين، دين و نظام طبيعت، (الدين ونظام الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن غفوري، انتشارات حكمت، ١٣٨٦ هـ ش؛ نصر، سيد حسين، انسان و طبيعت؛ بحران معنوي انسان متجدد (الإنسان والطبيعة: الأزمة الروحية للإنسان المتجدد). ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

تطوير الأخلاق.^١

إن أزمة الطبيعة تقوم على هذا الفهم الخاطئ من قبل الإنسان الحديث، الذي يتصور الطبيعة مصدراً لا ينضب، وأن بالإمكان الاستفادة منه إلى ما لا نهاية. هذا في حين أن الاستفادة المفرطة من الطبيعة، سوف يؤدي إلى تدمير الإنسان نفسه أيضاً. وكان يتم التأكيد في المؤتمر العالمي لاستوكهولم على أننا لا نمتلك سوى أرضاً واحدة^٢. إن الإنسان بوصفه العامل الوحيد المختار لتحديد التكامل اللاحق لنوعه، يُعدّ أشدّ خطراً من أخطر الحيوانات المفترسة. إن الإنسان الحديث قد عمل على تدمير الطبيعة الحيّة المحيطة به والحماية له بشكل أعمى، وعرض حياته من الناحية الإيكولوجية إلى خطر الزوال. إن الإنسان لن يقف على خطئه إلا إذا رأى التبعات والعواقب الوخيمة لذلك على الاقتصاد بأمّ عينه، ولكن هذا إنما سوف يكون بعد خراب البصرة. والآن قد أضاع الإنسان الفرصة إلى التدارك والجبران منذ أمد بعيد^٣.

النتيجة

لقد اجتازت الحضارات بمراحل مختلفة من التطور والارتقاء والأفول والزوال أو السبات. إن الحضارات وليدة البشر، والإنسان يُسهم في ولادتها ونموها وبلوغها، ويلعب دوراً في زوالها وسباتها. إن للمذاهب والأديان - بوصفها من أهم مصادر الرؤية الكونية، وبوصفها دعامة فكرية للحضارات - تأثيراً لا يمكن إنكاره في بناء وتأسيس هذه الحضارات. بعد انهيار الإمبراطورية في روما الغربية في القرن الخامس للميلاد، كانت الحضارة الغربية على مدى ألف سنة من عصورها الوسطى تعيش حالة من السبات الاجتماعي. إلا أن استفاقتها من هذه الغيبوبة الاجتماعية قد بدأت من أفق ورؤية جديدة إلى الإنسان. إن هذه الرؤية والأفق الجديد

١. بومر، فرانكلين لوفان، آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده های میانه تا امروز (الأعمال الكبرى في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ القرون الوسطى إلى هذا اليوم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٩٤٨، ١٣٨٠ هـ ش.

٢. نراقي، إحسان، غربت غرب (غربة الغرب)، ص ٤ - ٥، ١٣٥٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

٣. لورننس، كنراد، هشت گناه بزرگ انسان متمدن (الذنوب الثمان الكبرى للإنسان المتحضر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود وفرامرز جهاد، ص ٤٠ - ٤٩، نشر: سپهر، ط ١، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

كان يؤكد على تعريف الإنسان بوصفه ملاكاً ومعيّاراً لكل شيء، كما كانت هذه الرؤية الحديثة تصرّ على تأصيل مصالح الإنسان وتؤكد على الأهمية المركزية لعقله. وقد تحوّلت هذه الرؤية الجديدة للإنسان إلى عامل أصلي لأزمة الإنسان الحديث، وأثبت ذلك للمرة الثانية أن الإنسان كما يمكنه أن يؤسس الحضارة ويعمل على نهائها وتطورها وازدهارها، يمكنه كذلك أن يلعب دوراً محورياً وجوهرياً في زوالها والقضاء عليها وتدميرها. وهناك عدّة نقاط جديدة بالملاحظة حول الغرب وأزمته:

١. على الرغم من أن موطن الإنسان الحديث هو الغرب، إلا أنه لم يكتف بالسكنى هناك فقط، وإنما جاب جميع الأمكنة وترك بصمته هناك. وبعبارة أخرى: إننا نواجه تعميم ظاهرة الإنسان الحديث المتصف بالصفات والخصال الآنف ذكرها. وعلى هذا يمكن القول: إن الأزمة الناشئة من الإنسان الحديث، قد أحاطت بجميع أرجاء الكرة الأرضية. من ذلك على سبيل المثال يمكن الإشارة إلى أزمة الطبيعة. إن تدمير وتلوّث الطبيعة لا يعرف الحدود، وإن عدوان الإنسان على بيئته لا يؤدّي إلى تلوّث منطقته فحسب، بل إن هذا التلوّث بطبيعته سوف يعبر حدود البلد؛ ليعمّ تأثيره جميع الكرة الأرضية أيضاً، وسوف يؤدّي ذلك بدوره إلى التأسيس لمخاطر بعيدة الأمد. إذن يجب اعتبار الرؤية الجديدة إلى الإنسان بوصفها هي المشكلة العامة والعالمية، والعمل على البحث عن سبل حلّ لهذه المشكلة، رغم أن الغرب يعتبر هو السبب الرئيس في هذه المشكلة، ولذلك يجب عليه أن يبدأ بنفسه.

٢. إعادة التفكير وتشخيص الآفات بشأن خصائص الإنسان الحديث. والآن يبدو أن الوقت قد حان - أكثر من أيّ وقت مضى - لكي يعترف الإنسان الحديث بخطأ رؤيته الكونية. فربما كان الاعتراف بهذه المسألة يمثل الخطوة الأولى للخروج من أزمة الإنسان الحديث. ليس الوقت لتغيير العالم من أجل خدمة الإنسان، وإنما حان الوقت لتغيير الإنسان الحديث قبل أيّ شيء آخر.

إن تحليل عقائد جديدة من الغرب - على حدّ تعبير هوسرل - لحلّ أزمة الإنسان الحديث، على المدى القصير في الحدّ الأدنى، يبدو توقعاً بعيد المنال. إن الإنسان الشرقي وتراثه لحل

أزمة الغرب (الأخلاق والمعنويات والإيكولوجيا) ❖ ٣٥٣

أزمات الإنسان الحديث، يحتوي على كنوز وذخائر ثمينة للغاية. وفي ظلّ قوالب الاستشراق، نجد أن التراث والظرفيات الموجودة في الحضارات الشرقية ومن بينها الإسلام، إما قد تمّ تجاهلها بالمرّة، أو تمّ تفسيرها بواسطة سائر العناصر الخاطئة بوصفها جزءاً من التراث الغربي القديم. واليوم ربما أصبحت الحضارة الغربية أحوج ما يكون إلى الشرق من أيّ وقت آخر، حيث كان هذا الشرق - على حدّ تعبير ويل ديورانت - من أقدم المسارح الحضارية في العالم.

المصادر

۱. ابن خلدون، عبد الرحمن، *مقدمة ابن خلدون*، ج ۱، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محمد پروین گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ۱۳۶۶ هـ ش
۲. شبلنجر، سفالد، *فلسفه سیاست* (فلسفة السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هداية الله فروهر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، طهران، ۱۳۶۹ هـ ش
۳. آشوري، داریوش، *سنت، مدرنیته و پست مدرن* (الثراث والحداثة وما بعد الحداثة)، إعداد: أكبر گنجی، ص ۷، نشر: موسسه فرهنگی صراط، طهران، ۱۳۷۵ هـ ش. (مصدر فارسي).
۴. أفشاري راد، مینو؛ علي أكبر، آقا بخشي، *فرهنگ علوم سياسي* (معجم العلوم السياسية)، ص ۳۱۱، نشر: چاپار، طهران، ۱۳۸۳ هـ ش. (مصدر فارسي).
۵. أنصاري، منصور، *جامعه سنتي و جامعه مدرن* (المجتمع الأصيل والمجتمع الحديث)، ص ۲۳ - ۲۴، نشر: نقش جهان، طهران، ۱۳۸۱ هـ ش. (مصدر فارسي).
۶. ايرواني، جواد، *انسان اقتصادي از دیدگاه قرآن* (الإنسان الاقتصادي من وجهة نظر القرآن)، مجلة: *آموزه‌های قرآني*، دانشگاه علوم اسلامي رضوي، العدد: ۱۵، ص ۱۰ - ۱۱، ربيع وصيف عام: ۱۳۹۱ هـ ش. (مصدر فارسي).
۷. بری، جان، *محيط زیست و نظریه اجتماعي* (البيئة والنظرية الاجتماعية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن پویان ونیره توکلی، ص ۱۷۱، نشر: سازمان محیط زیست، طهران، ۱۳۸۰ هـ ش.
۸. بوبر، مارتین، *من و تو (أنا وأنت)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو تراب سهراب، نشر: فرزانه روز، طهران، ۱۳۹۸ هـ ش.
۹. بوتکین، دانیل؛ إدوارد کالر، *شناخت محیط زیست: زمین سیاره زنده* (معرفة البيئة والطبيعة: الأرض كوكب حي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين وهاب زاده، نشر: جهاد دانشگاهي، مشهد، ۱۳۸۲ هـ ش.
۱۰. بومر، فرانکلین لوفان، *آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده های میانه تا امروز* (الأعمال الكبرى في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ القرون الوسطى إلى هذا اليوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسین بشیریه، ص ۹۴۷، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، طهران، ۱۳۸۰ هـ ش.

هـ.ش.

١١. بونفو، إدوارد، *آشتي انسان و طبيعت* (تعايش الإنسان مع الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: صلاح الدين محلاتي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

١٢. انظر: بيدهندي، محمد، كرباسي زاده علي ومحسن شيراوند، *انسان شناسی بیکن و بحرانی های زیست محیطی* (إنثروبولوجيا بیکون والأزمات الإيكولوجية)، *مجلة تأملات فلسفی*، السنة الرابعة، العدد: ١٢، ربيع وصيف عام ١٣٩٣ هـ.ش.

١٣. پای، لوسین؛ وآخرون، *بحرانها و توالی ها در توسعه سیاسی* (الأزمات والمتواليات في التنمية السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا خواجه سروري، نشر: پژوهشکده مطالعات راهبردی، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

١٤. پولارد، سیدنی، *اندیشه ترقی تاریخ و جامعه* (فكرة ارتقاء التاريخ والمجتمع)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسین اسد پور پیرانفر، ص ٩ - ١٠، نشر أمير كبير، طهران، ١٣٥٤ هـ.ش.

١٥. تفضلي، فريدون؛ *تاريخ عقاید اقتصادی* (تاريخ المذاهب الاقتصادية)، ص ٧٨، نشر في، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش (مصدر فارسي).

١٦. تورگنیف، ایوان سرگي یویچ، *پدران و پسران* (الآباء والأبناء)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهري آهي، ص ٥٨، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران، ١٣٥٦ هـ.ش.

١٧. تونبي، أرنولد، *بررسی تاریخ* (دراسة التاريخ)، إلى اللغة الفارسية: محمد حسين آريا، انتشارات علمی فرهنگي، ١٣٩٥ هـ.ش.

١٨. تونبي، أرنولد، *فلسفه نوین تاریخ* (فلسفة التاريخ الحديث)، ترجمه إلى اللغة الفارسية ولخصه: بهاء الدين پازارگاد، کتابفروشی فروغی، طهران، ١٣٤٣ هـ.ش.

١٩. تونبي، أرنولد، *مورخ و تاریخ* (المؤرخ والتاريخ)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن کامشاد، ص ٦، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ١٣٧٠ هـ.ش.

٢٠. توين بي، أرنولد، *تمدن در بوته آزمایش* (الحضارة في بوتقة الاختبار)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو طالب صارمي، انتشارات امير كبير، طهران، ١٣٥٣ هـ.ش؛

٢١. جهانگیري، محسن، *أحوال و آثار و آرا فرانسيس بیکن* (سيرة وأعمال وأفكار فرانسيس

- بیكون)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ۱۳۷۶ هـ ش. (مصدران فارسیان).
۲۲. چاموویتس، دانیل (Daniel Chamovitz)، راهنمای علمی رابطه گیاه و محیط (المرشد العلمي للعلاقة بين النباتات والبيئة)، إعداد: محمد رحیمی و افسانه قارونی، انتشارات اطلاعات، طهران، ۱۳۹۵ هـ ش؛
۲۳. بش‌یری، حسن، عقل در سیاست (العقل في السياسة)، ص ۴۲۱، نشر: نگاه معاصر، طهران، ۱۳۸۶ هـ ش. (مصدر فارسی).
۲۴. حمیدیه، بهزاد، بازشناسی فردگرائی و پیامدهای آن (إعادة تعريف الفردانية وتداعياتها)، مجله راهبرد یاس، العدد: ۶، ص ۲۰۹ - ۲۱۰، ۱۳۸۵ هـ ش. (مصدر فارسی).
۲۵. خجسته رحیمی و مساعده، دین، معنویت و روشنفکری دینی: سه گفتگو با مصطفی ملکیان (الدین والمعنویة والتنوير الديني: ثلاث مقالات مع مصطفی ملکیان)، نشر پایان، طهران، ۱۳۹۱ هـ ش. (مصدران فارسیان).
۲۶. خسرو پناه، عبدالحسین، انسان‌شناسی/اسلامی (الأنثروبولوجيا الإسلامية)، ص ۱۷۱، نشر معارف، قم، ۱۳۹۲ هـ ش.
۲۷. گاست، خوسه ارتگای، انسان و بحران، ترجمه به اللغة الفارسیة: أحمد تدین، ص ۱۰۶ - ۱۰۷، انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ۱۳۷۶ هـ ش.
۲۸. دروشر، ویتوس بی، راز و رمز زندگی حیوانات (أسرار حياة الحيوان)، ترجمه به اللغة الفارسیة: صلاح الدین محلاتی، انتشارات هو، طهران، ۱۳۹۰ هـ ش.
۲۹. دوئرتی، جیمز؛ و فالتزغراف، روبرت، نظریه های متعارض در روابط بین الملل (النظريات المتعارضة في العلاقات الدولية)، ترجمه به اللغة الفارسیة: علی رضا طیب و وحید بزگی، ص ۷۴۹، نشر: فوقس، ط ۵، طهران، ۱۳۸۸ هـ ش.
۳۰. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب (تاریخ فلسفة الغرب)، ترجمه به اللغة الفارسیة: نجف دریابندی، نشر: کتاب پرواز، طهران، ۱۳۷۳ هـ ش.
۳۱. ژولین، رییس، تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، هرمنوتیک: نگاهی به آثار الیاده، در اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره شناسی (تاریخ الأديان، الظاهراتية، الهرميوطيقا:

- إطالة على آثار إيلاده، في الأسطورة والرمز في رؤية ميرتشا إيلاده، عالم الأساطير)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال ستاري، نشر مركز، طهران، ١٣٨٤ هـ.ش.
٣٢. زيد، شارل؛ شارل ريست، *تاريخ عقايد اقتصادي* (تاريخ المذاهب الاقتصادية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كريم سنجابي، ص ١٧، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٤ هـ.ش.
٣٣. سوروكين، پيتریم، *نظريه های جامعه شناسی و فلسفه های نوین تاريخ* (نظريات علم الاجتماع وفلسفات التاريخ الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أسد الله نوروزي، نشر: حق شناس، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش.
٣٤. علمي، قربان، *میرچا الیاده و انسان شناسی* (ميرتشا إيلاده والأنثروبولوجيا)، مجلة: *انسان پژوهی دينی*، العدد: ٣٦، خريف وشتاء عام ١٣٩٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٣٥. علی پورياني، طهماسب؛ وختار نوري، *صورتبندي مدرنيته و پيامد رنيسم: معرفت شناسي، هستي شناسي و انسان شناسي* (تقسيم الحداثة وما بعد الحداثة: الأبنتمولوجيا، والأنطولوجيا والأنثروبولوجيا)، مجلة: *فصلنامه مطالعات سياسي*، السنة الثالثة، العدد: ١١، ربيع عام: ١٣٩٠ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٣٦. فوراستيه، ژان، *تمدن سال ٢٠٠١* (حضارة عام ٢٠٠١)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو رضائي، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش.
٣٧. قديري اصل، باقر، *سير اندیشه اقتصادي* (مسار الفكر الاقتصادي)، نشر: دانشگاه تهران، طهران، ١٣٨٧ هـ.ش.
٣٨. كاسيرر، ارنست، *فلسفه روشن اندیشي* (فلسفة الأسلوب الفكري)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندری، نشر خوارزمي، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.
٣٩. کامو، ألبر، *بيگانه* (المغترب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال آل أحمد وعلي أصغر خبره زاده، مؤسسة انتشارات نگاه، تهران، ١٣٦٤ هـ.ش.
٤٠. کامو، ديويدي، *زين پيرويتس*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: روزبه معادي، انتشارات باشي زاده، طهران، ١٣٧٨ هـ.ش.
٤١. لکسراي، محمد سالار؛ *چالش سنت و مدرنيته در ايران* (تحديات الأصالة والحداثة في إيران)،

- ص ۹۰، نشر: مرکز، طهران، ۱۳۸۴ هـ ش. (مصدر فارسی).
۴۲. کلدلو تران، ماری، *بحران معنویت در جهان غرب و بازگشت مجدد به مذهب* (أزمة المعنوية في عالم الغرب والعودة المتجددة إلى الدين)، جامعه شناسي کابردی، العدد: ۵، شتاء عام ۱۳۷۲ هـ ش.
۴۳. غارودی، روجیه، *گورکنزها* (حفارو القبور)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علی أكبر کسمائی، نشر: اطلاعات، طهران، ۱۳۷۴ هـ ش.
۴۴. لورنتس، کنراد، *هشت گناه بزرگ انسان متملن* (الذنوب الثمان الكبرى للإنسان المتحضر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود وفرامرز بهزاد، نشر: سپهر، ط ۱، طهران، ۱۳۸۵ هـ ش.
۴۵. لیتل، دانیل، *فلسفه تاریخ* (فلسفة التاريخ)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسین حاتمی، کتاب ماه و جغرافیا، العدد: ۱۶۱، ۱۳۹۰ هـ ش.
۴۶. لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی* (البيان في العلوم الاجتماعية)؛ ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الکریم سروش، ص ۹۹ - ۱۰۱، نشر: صراط، طهران، ۱۳۸۸ هـ ش.
۴۷. مارکوزه، هربرت، *انسان تک ساحتی* (الإنسان ذو البعد الواحد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن مؤیدی، انتشارات امیر کبیر، طهران، ۱۳۶۲ هـ ش.
۴۸. مجتهدی، کریم، *فلسفه تاریخ* (فلسفة التاريخ)، نشر: سروش، طهران، ۱۳۸۸ هـ ش.
۴۹. مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق* (فلسفة الأخلاق)، ص ۲۳۱، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۵ هـ ش. (مصدر فارسی).
۵۰. مطهری، مرتضی، *فلسفه تاریخ* (فلسفة التاريخ)، ج ۱، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۹ هـ ش.
۵۱. ملکیان، مصطفی، *دین، معنویت، عقلانیت* (الدين والمعنوية والعقلانية)، مجلة آبان، العدد: ۱۴۴، شهر بهمن من عام: ۱۳۸۱ هـ ش. (مصدر فارسی).
۵۲. ملکیان، مصطفی، *معنویت گوهر ادیان، مجموعه مقالات سنت و سکولاریسم* (المعنوية جوهر الأديان: سلسلة مقالات التراث والعلمانية)، نشر: صراط، طهران، ۱۳۸۱ هـ ش. (مصدر فارسی).
۵۳. ملکیان، مصطفی، *مولفه های انسان مدرن* (خصائص الإنسان الحديث)، مجلة: بازتاب

- انديشه، العدد: ٣٤، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).
٥٤. مهاجراني، عطاء الله، *انقلاب اسلامي وتحقق تمدن جديد* (الثورة الإسلامية وتبلور الحضارة الجديدة)، *صحيفة اطلاعات*، العدد: ١٧، ١٣٧٣ هـ ش. (مصدر فارسي).
٥٥. مورن، ادگار، *هویت انساني* (الهوية الإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: امير نيك بي وفائزه محمدي، نشر: قصيده سرا، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.
٥٦. نراقي، إحسان، *غربت غرب* (غربة الغرب)، نشر: أمير كبير، طهران، ١٣٥٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
٥٧. نصر، سيد حسين، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد* (الإسلام ومنعطفات الإنسان المتجدد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إن شاء الله رحمتي، دفتر پژوهش و نشر سهروردي، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.
٥٨. نصر، سيد حسين، *انسان و طبيعت؛ بحران معنوي انسان متجدد* (الإنسان والطبيعة: الأزمة الروحية للإنسان المتجدد). ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.
٥٩. نصر، سيد حسين، *دين و نظام طبيعت*، (الدين ونظام الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن غفوري، انتشارات حكمت، ١٣٨٦ هـ ش.
٦٠. نصر، سيد حسين، *نياز به علم مقدس* (الحاجة إلى العلم المقدس)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين ميانداري، نشر: كتاب طه، طهران، ١٣٩٣ هـ ش.
٦١. نيچه، فريدريش ويلهلم، *چنين گفت زرتشت* (هكذا تحدّث زرادشت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش آشوري، نشر جامي، ط ٤٣، طهران، ١٣٩٩ هـ ش.
٦٢. نيتشه، فريدريك، *اراده قدرت* (إرادة القوة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد شريف، نشر: جامي، طهران، ١٣٩٦ هـ ش.
٦٣. هانتنغتون، صاموئيل، *برخورد تمدن ها* (صراع الحضارات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي رفيعي، دفتر پژوهش های فرهنگي، ١٣٧٨ هـ ش.
٦٤. هوسرل، ادوموند، *عقل گرايي و بحران تمدن اروپايي* (العقلانية وأزمة الحضارة الأوروبية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مراد فرهاد پور، *نشریه ارغنون*، العدد: ١٥، خريف عام ١٣٧٨ هـ

ش.

٦٥. هيوود، اندرو، سياست (السياسة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحمن عالم، ١٣٨٩ هـ.ش.
٦٦. والش، دبليو. اتش، مقدمه *اي بر فلسفه تاريخ* (مقدمة على فلسفة التاريخ)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ضياء الدين علائي طباطبائي، انتشارات امير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ.ش.
٦٧. ويل و آريل دورانت، *تاريخ تمدن* (قصة الحضارة)، مجموعة من المترجمين، انتشارات علمي و فرهنگي طهران، ١٩٣٥ - ١٩٧٥ م.
٦٨. يسينگ، اوتمارا، *تاريخ اندیشه ها و عقايد اقتصادي ده استاد* (تاريخ أفكار ومبادئ اقتصادية لعشرة أساتذة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي صمدي، نشر: مؤسسة تحقيقات اقتصادي دانشگاه تربيت مدرس، تهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
٦٩. يونغ، كارل جوستاف، *انسان مدرن در جستجوی معنا* (الإنسان الحديث في البحث عن المعنى)، مجلة: سياحت غرب، العدد: ٣٨، شهر شهريور من عام: ١٣٥٨ هـ.ش.

الإسلاموفوبيا في معطيات نظرية صراع الحضارات^١

عباس عيسى زاده^٢

السيد حسين شرف الدين^٣

الخلاصة

الإسلاموفوبيا (الرهاب الإسلامي) Islamophobia مصطلح يطرح غالباً للدلالة على العداء غير المبرر واللامنطقي للمسلمين والتعاليم والطقوس الإسلامية. بعض الباحثين انتقدوا هذا التعريف مؤكّدين على عدم صواب قيد «غير المبرر واللامنطقي» بحيث اعتبروا العداء للإسلام والمسلمين مبرّراً ومنطقياً استناداً إلى بعض المبادئ النظرية والدلالية التي تتناغم مع مبادئهم الأيديولوجية، ولأجل التعرّف بشكل دقيق وواضح على هذه المبادئ لا بدّ لنا من استقصاء ما ذكر في النصوص القديمة والمعاصرة المستوحاة منها، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان موضوع البحث وجمع المعلومات المطلوبة اعتماداً على أسلوب بحثٍ وثائقي في إطارٍ تفسيري تحليلي، وأهمّ مسألة تمّ تسليط الضوء عليها بشكل أساسي هي نظرية «صراع الحضارات» التي تسمّى أيضاً «صدام الحضارات» باعتبارها النظرية المحورية التي تتقوم عليها ظاهرة الإسلاموفوبيا.

١. المصدر: هذه المقالة نشرت باللغة الفارسية في مجلة «عرب شناسي بنيادي» التي يصدرها معهد دراسات العلوم الإنسانية والبحوث الثقافية، السنة السابعة، العدد الثاني، ٢٠١٦م، الصفحات ٣٧ - ٦١.
تعريب: أسعد مندى الكعبي.

٢. حائز على شهادة ماجستير في إدارة الإعلام بجامعة طهران - فرع «برديس فارابي». (المشرف على تدوين المقالة).

٣. أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني (رحمه الله) للتعليم والأبحاث.

بناءً على ذلك ارتكز موضوع البحث بشكل أساسي على آراء صاموئيل فيليبس هنتنغتون^١ وبرنارد لويس^٢، وإلى جانب ذلك ذكرت آراء بعض الباحثين الذين تطرّقوا إلى شرح هذه النظرية بهدف تأييدها أو نقدها.

بعض الباحثين اعتبروا هذه النظرية ركيزة أساسية وبنية نظرية لتوجّهات الرأي العام ووسائل الإعلام العامة في العالم الغربي وسياسات البلدان الغربية وقرارات مسؤوليها بهدف التصدي للإسلام والمسلمين خلال العقدين الماضيين.

المقدمة

ظاهرة الإسلاموفوبيا (الرهاب الإسلامي)^٣ الشائعة في العالم الغربي تركز على أسس نظرية ودلالية وأيديولوجية معقّدة للغاية^٤ أهمّها ما يلي:

- صراع الحضارات^٥

- الاستشراق^٦

- التعددية الثقافية (التنوع الثقافي)^٧

-
١. صاموئيل فيليبس هنتنغتون Samuel Phillips Huntington (ولد في ١٨ أبريل ١٩٢٧ - وتوفي ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٨) هو عالم وسياسي أمريكي، وبروفسور في جامعة هارفارد لمدة ٥٨ عاماً، ومفكر محافظ. عمل في عدة مجالات فرعية منبثقة من العلوم السياسية والأعمال، وتصفه جامعة هارفارد بمعلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسع، وهو أحد أكثر علماء السياسة تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين.
 ٢. برنارد لويس Bernard Lewis (ولد في ٣١ مايو ١٩١٦ - وتوفي في ١٩ مايو ٢٠١٨) من مواليد لندن ببريطانيا. هو أستاذ فخري بريطاني أمريكي لدراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون، وتخصّص في تأريخ الإسلام والتفاعل بين الإسلام والغرب ومعظم أعماله تتمحور حول تأريخ الدولة العثمانية.

3. Islamophobia

4. Marranci, Gabriele (2004). 'Multiculturalism, Islam, and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia', *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 1.

5. Clash of civilisations

6. Orientalism

7. Multiculturalism

- العنصرية الثقافية (العنصرية الحديثة)^١

ولو أردنا معرفة حقيقة هذه الظاهرة بدقّة ووضوحٍ من مختلف نواحيها فلا بدّ من استقصاء النصوص القديمة والحديثة التي لها ارتباط بمبادئها النظرية.^٢

خلال العقود الثلاثة الماضية اتّسع «نطاق الحديث عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية في وسائل الإعلام الغربية» إلى حدٍّ كبيرٍ في رحاب الكثير من الأخبار والتقارير المتنوعة من حيث المضمون، وهذا الموضوع باعتباره واحداً من مواضيع الدراسات والبحوث المعاصرة طرح للبحث والتحليل من الناحية النظرية بشكلٍ معلّنٍ وغير معلّنٍ اعتماداً على النظريات الشائعة في الفكر السياسي الحديث كنظرية الاستشراق التي طرحها إدوارد سعيد ونظرية صراع الحضارات التي طرحها صامويل فيليبس هنتنغتون.

الجانِب المشترك في هذه المبادئ النظرية هو أنّها من الناحية العملية تطرح تفسيراً واضحاً متقوّماً على منهج تحليلي نقدي للأسباب التي جعلت وسائل الإعلام الغربية تتخذ موقفاً منحازاً إزاء المسلمين، وبعض الباحثين من أمثال غابرييل فايماو أكّدوا على أنّ عواقب هذه المبادئ سلبية، حيث قال:

«الاعتماد على هذه المبادئ أو الأطر النظرية سببه افتراض مسبق فحواه أنّ الصراع المحتدم بين الإسلام والغرب نتيجته عدم إمكانية حدوث أيّ تقاربٍ أو تعاملٍ حضاري بين هاتين الحضارتين العظيمتين.^٣»

أسلوبان لتعامل الغرب مع الإسلام

يمكن تلخيص الأساليب التي تتبّعها وسائل الإعلام الغربية في التعامل مع الإسلام ضمن أسلوبين، أحدهما المواجهة والآخر التعامل البناء، وبيان ذلك كما يلي:

1. Cultural racism

2. Faimau, Gabriel (2015 b). 'Teaching and Learning Guide for the Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review', *Sociology Compass*, Vol. 9, No. 7.

3. Faimau, Gabriel (2015 a). 'The Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review', *Sociology Compass*, Vol. 9, No. 5.

أولاً: أسلوب المواجهة

المواجهة بين الإسلام والغرب بمثابة صراعٍ متبادلٍ، حيث تتطرق وسائل الإعلام الغربية على أساس هذه الفرضية إلى طرح الإسلام في رحاب مفاهيم ازدواجية مثل «الغرب - الآخرون»، «الإنسان المتحضّر - الإنسان البربري»، «الفكر العقلاني - الفكر غير العقلاني»، وما إلى ذلك من مفاهيم مشابهة.

الطرف الأول في هذه المواجهة عبارة عن كيانٍ مقتدرٍ وراجحٍ ومتحضّرٍ وحديثٍ، وهو بطبيعة الحال يمثل الجانب الغربي، وأمّا الطرف الثاني الذي يمثل الشرق بشكلٍ عامٍّ والإسلام بالأخصّ فهو عبارة عن كيانٍ ضعيفٍ رذيلٍ شيطاني بربري متخلّف.^١

استناداً إلى ذلك فالركيزة الأساسية للخطاب المعاصر في وسائل الإعلام الغربية تجاه الإسلام - طبيعة مواقفها إزاءه - هي المواجهة اعتماداً على نظريات الصراع المستوحاة من أسس الاشتراكية ونظرية صراع الحضارات، إذ إنّ هذه النظريات هي التي تمثل الإطار النظري لكلّ بحثٍ وتحليلٍ يتمحور حول أحد المفاهيم والأسس الإسلامية، وسوف نتطرق لاحقاً إلى طرح هذا الموضوع في بوتقة النقد والتحليل.

ثانياً: أسلوب التعامل البناء

المرتكز الأساسي في هذا الأسلوب هو الحوار المتبادل وفق تعامل بناءٍ ومثمر بين الحضارتين الغربية والإسلامية وتحليل واقع العلاقات التاريخية بينهما إلى جانب نقد طريقة طرح هذه العلاقات في وسائل الإعلام الغربية.

هذا الأسلوب التحليلي يتمحور حول الجوانب الإيجابية على الصعيدين الثقافي والاجتماعي في كلا الحضارتين المذكورتين على ضوء تعاملٍ مثمرٍ بينهما، لذلك من الممكن أن تطرح وسائل الإعلام الغربية على أساسه صورة مختلفة للإسلام والمجتمعات الإسلامية؛^٢ ومن جملة

1. Faimau, Gabriel (2015 b). 'Teaching and Learning Guide for the Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review', *Sociology Compass*, Vol. 9, No. 7.

2. Ibid.

النظريات المعتمدة ضمن هذا الأسلوب نظريتا القراءة الجديدة والتنوّع (التعدّد) الثقافي، حيث تشكّل هاتان النظريتان وما شاكلهما البنية الأساسية للمبادئ النظرية المعلنة وغير المعلنة للدراسات والبحوث التي تدوّن في هذا المضمار.

وأما بالنسبة إلى مسألة نقد أسلوب المواجهة المشار إليه، فالنتيجة الوحيدة التي تترتب عليه هي تأييد المواقف المناهضة للإسلام والمتقوّمّة على مبدأ الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية كأصلٍ تاريخي ثابت، وهذا الصراع برأي أصحاب هذا الأسلوب ولا سيّما المعنيون بوسائل الإعلام الغربية، حتمي ولا محيص منه على الإطلاق في العصر الحديث، ومن هذا المنطلق نلاحظ أنّ مختلف وسائل الإعلام في العالم الغربي تسعى ضمن نشاطات متنوّعة لتفعيل النزاع المفترض بحيث لا تتراجع عن موقفها المناهض للإسلام والمجتمعات الإسلامية.

من البديهي أنّ الأمر إذا ارتكز منذ البداية على مبدأ الاختلاف والصراع لا يمكن على الإطلاق توقّع حدوث ارتباط إيجابي وبناء بين الإسلام والغرب، وعلى هذا الأساس يتمّ تنزيه صورة وسائل الإعلام الغربية بحيث لا يبقى مجال لنقد أسلوبها.

الباحثة إليزابيث بول المتخصصة في دراسات «الإسلاموفوبيا» حدّرت من اتّباع أسلوب المواجهة المعتمد في وسائل الإعلام الغربية كأساسٍ لطرح الإسلام إعلامياً، حيث أكّدت على أنّ هذا الأسلوب يسفر عن ثلاث نتائج سلبية هي كالتالي:

١. ادّعاء أنّ الإسلام يعارض كافّة مظاهر الحداثة وبما فيها الديمقراطية، مع تجاهل الخدمات التي أسداها المسلمون للحضارة البشرية وتهميش كلّ إنجازاتهم التاريخية.
٢. على ضوء طرح مفاهيم سلبية بخصوص الإسلام مثل العنف والتهديد إلى جانب طرح مفاهيم إيجابية إزاء الغرب، يتمّ تمهيد الأرضية المناسبة لترسيخ مفهوم الإسلاموفوبيا في الرأي العام.

٣. حدوث تداعيات وآثار سلبية على المسلمين.

النتيجة الثالثة طبعاً أكثر ضرراً من التيجتين الأولى والثانية ولها انعكاسات سلبية أوسع نطاقاً. ووسائل الإعلام ضمن هذا الأسلوب عادةً ما تلجأ إلى وسيلتين متشابهتين لتصوير الواقع الإسلامي هما كالتالي:

١. الهيمنة (نزعة سلطوية إزاء المسلمين)

في هذا النوع من الاستعراض للواقع الإسلامي يصوّر المسلمون كغرباء وأجانب عن العالم الغربي باعتبارهم أصحاب عقائد وقيم غير غربية، وهذا الأمر يعدّ وازعاً لترسيخ هيمنة العالم الغربي على العالم الإسلامي.

٢. التجانس (مجانسة بين كافة المسلمين)

في هذا النوع من الاستعراض للواقع الإسلامي يصوّر المسلمون بأنهم فئة متجانسة ومتشابهة من كافة النواحي.^١

النتيجة المحتومة لهذه الرؤية هي بكل تأكيد تعميم خصائص سلبية ذوقية لا ترتكز إلى أية أسس علمية، حيث يتمّ تسليط الضوء على سلبيات فئة صغيرة من المسلمين ثمّ تعميمها على العالم الإسلامي بأسره وتصوير كلّ مسلم في العالم بأنّه متّصف بها، فعلى سبيل المثال لو أنّ عدداً من المسلمين لأيّ سببٍ أو دافعٍ كان قاموا بعمليات انتحارية، تروّج وسائل الإعلام الغربية لفكرة أنّ جميع المسلمين في شتّى أرجاء المعمورة إرهابيون بامتياز.

على الرغم من كثرة النقد المطروح على أسلوب المواجهة المشار إليه، لكن هناك الكثير من الدراسات والبحوث التي تروّج لظاهرة الرهاب الإسلامي (الإسلاموفوبيا) اعتماداً على هذا الأسلوب بالتحديد وما فيه من مبادئ نظرية، لذلك تقتضي الضرورة تسليط الضوء عليه وبيان حقيقة كلّ مبادئه المعتمدة بشرح وتحليل دقيق ومفصّل ونخصّ بالذكر هنا مفهوم صراع الحضارات، وعلى هذا الأساس تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى تحليل نمطية هذا الصراع المفترض بتفصيل ودقّة نظر لكونه البنية الأساسية لإشاعة الإسلاموفوبيا في العالم المعاصر وفي العقود الماضية بالتحديد، حيث اتُّخذ كمرتكز أساسي من قبل وسائل الإعلام الغربية وبات ذريعة بيد الساسة الغربيين للتعامل مع العالم الإسلامي بشكل سلبي.

1. Faimau, Gabriel (2015 a). 'The Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review', *Sociology Compass*, Vol. 9, No. 5, P. 326.

نمطية نظرية صراع الحضارات

الرؤية الثقافية أو النمطية الثقافية التي قوامها مبدأ الصراع الحضاري فحواها أنّ العالم الإسلامي عبارة عن كيانٍ مناهض للأسس العقلية ومتطرّف للغاية بحيث لا يوجد تسامح فيه على الإطلاق، كما تصوّر المسلمين بأنّهم ينزعون إلى الصراع مع العالم الغربي وعبارة عن أناس قساة مسلّكهم العنف والاضطهاد جرّاء تخلفهم فكرياً، لذلك يبغضون الغرب بشكل مبالغ فيه ويناهضون الحداثة بكلّ إنجازاتها ولا سيّما الديمقراطية التي يرفضونها جملةً وتفصيلاً. ومن ناحية أخرى تصوّر الحركات الإسلامية قاطبةً بكونها تيارات راديكالية متطرّفة وعدائية ذات نزعة أيديولوجية سلبية.

حصيلة هذه الرؤية إزاء العالم الإسلامي هي أنّ المسلمين ذاتياً أعداء للعالم الغربي وهويته وثقافته وحضارته، ومن ثمّ لا محيص من حدوث صراع حضاري بين الإسلام والغرب، فهذا الصراع حتمي وفق الفكرة المطروحة هنا.^١

من أبرز النظريات التي طرحت من قبل المفكرين الغربيين في هذا المضمار عبارة عمّا يلي:

١. نظرية عدم التجانس الحضاري التي طرحها عالم الاجتماع الفرنسي ريموند آرون.
 ٢. نظرية صراع الثقافات التي طرحها المستشرق والمتخصّص بالدراسات الإسلامية برنارد لويس، وآراء هذا المفكر هي الأكثر تأثيراً من غيرها.
 ٣. نظرية صراع الحضارات التي طرحها المفكر الأمريكي صاموئيل هنتنغتون.^٢
- نظراً لأهمية النظريتين الثانية والثالثة وما لهما من تأثير ملحوظ على وسائل الإعلام الغربية والفكر الغربي ومختلف الدراسات والبحوث التي تدوّن في العالم الغربي بخصوص العالم الإسلامي، نرى من الضروري تسليط الضوء عليهما.

١. خليل الله سردار نيا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي و نقد دو باراداييم رقيب در تبیین اسلام كرائي در خاورميانه (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «مطالعات خاورميانه»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٤، ٢٠١١ م.

٢. عبد الله ناصري طاهري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: مباني و ريشه هاي تاريخي اسلام هراسي غرب، نشرت في مجلة «مطالعات تاريخ اسلام»، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٩ م.

المفكر صاموئيل هنتنغتون ولد سنة ١٩٢٧م في مدينة نيويورك وهو من أسرة بريطانية هاجرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أكمل مراحل التعليم المدرسي في هذه المدينة وحصل على شهادتي البكالوريوس والماجستير من جامعتي ييل وشيكاغو، وفي سنة ١٩٥١م بعد أن أكمل دراسة الدكتوراه في العلوم السياسية بجامعة هارفارد تمّ تعيينه أستاذاً فيها،^١ كما تصدّى لرئاسة مركز الدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفارد وأسس المجلة الشهيرة «السياسة الخارجية» وتولّى رئاسة الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية، وإلى جانب نشاطاته الأكاديمية كانت له نشاطات مشهودة في المجال السياسي برفقة منظر السياسة الأمريكية هنري كيسنجر وزيجنيو بريجنسكي وستانلي هوفمان، حيث كان عضواً مع هؤلاء في لجنة العلاقات الخارجية الأمريكية التي تعتبر أهمّ مركز يدير شؤون السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية.

فضلاً عن ذلك تولّى العديد من المناصب السياسية والأمنية والاستخبارية في الولايات المتحدة منذ سنة ١٩٦٩م وإلى يومنا هذا، وأهمّ مؤلفاته كتابا «الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين» و «صراع الحضارات».^٢

نظريته الشهيرة «صراع الحضارات» طرحها لأول مرة في صيف سنة ١٩٩٣م ضمن مقالة في مجلة السياسة الخارجية، إذ تعتبر أهمّ مقالة يستند إليها الباحثون عند حديثهم عن مسألة الصراع الحضاري بحيث باتت مرجعاً علمياً مؤثراً في هذا الصعيد، وقد ابتدأها بالعبرة التالية: «السياسة العالمية دخلت مرحلة جديدة»، وهدفه من طرح هذه النظرية هو تأسيس إطار مفهومي أو نمطي جديد كركيزة أساسية لتحليل الأحداث التي تعصف بالعالم المعاصر بعد حقبة الحرب الباردة. صدرت إزاء هذه النظرية ردود أفعال واسعة النطاق في مختلف الأوساط العلمية والسياسية في شتّى أرجاء العالم؛^٣ ورغم النقد الجاذّ المطروح على آراء هذا

١. مجتبي أميرى وحيد، نظرية برخورد تمدن ها: هانتينغتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ١٨.

٢. سيّد رضا صالحى أميرى، مفاهيم ونظريه هاى فرهنگى (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ققنوس، ٢٠١٣م، ص ٢٢٤-٢٢٥.

٣. المصدر السابق، ص ٢٢٥.

راجع أيضاً:

المفكر الأمريكي إلا أنّ كافّة الباحثين متفقون على كونها ذات تأثير بالغ في هيكلة خارطة العلاقات الدولية في الحقبة التي تلت الحرب الباردة، فقد تطرّق ضمن نظريته الشهيرة «صراع الحضارات» إلى بيان طبيعة الأهداف والوسائل والمبادئ المؤثرة على صعيد العلاقات الدولية في العصر الحديث.^١

المؤرّخ الأمريكي الشهير الذي ينحدر من أصول إيرانية يرواند أبراهاميان قال إنّ النموذج المعرفي (النمطي) من الممكن أن يحظى بتأييد عام ويتحوّل إلى مبدأ ارتكازي حتّى إذا لم يكن منطبقاً مع الواقع، وأبرز مثال على ذلك نظرية صراع الحضارات المطروحة من قبل صاموئيل هنتنغتون، فعندما طرحها لأوّل مرّة في عام ١٩٩٣م لم تحظ بتأييد ومقبولية في الأوساط الثقافية والفكرية والمعاهد العلمية بحيث اعتبرت شيئاً غريباً لا أساس له من الصّحة؛^٢ لكن بعد حادثة الحادي عشر من أيلول / سبتمبر التي عصفت بالولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠١م تغيّرت الرؤية بالكامل بحيث شاعت هذه النظرية على نطاق واسع وحظيت بأهمية بالغة لدرجة أنّ الكثير من الساسة والمحلّلين السياسيين والباحثين والمنظرين والإعلاميين نشأ لديهم يقين بأنّ ما حدث في ذلك اليوم هو ذات المعنى الذي قصده وتنبأ به هنتنغتون ضمن نظريته صراع الحضارات التي فحواها حتمية وقوع صدام محتمل وشرس بين حضارتين متخاصمتين هما الإسلام والغرب.^٣

إذن، بعد أحداث أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م حظيت نظرية هنتنغتون بترحيب كبير لدرجة أنّه طوّر مقالته التي طرحها فيها وزاد من تفاصيلها ليدوّن كتاباً تحت نفس العنوان لكن لم

Faimau, Gabriel (2015 a). 'The Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review', *Sociology Compass*, Vol. 9, No. 5.

Ali, Yaser (2012). 'Shariah and Citizenship, How Islamophobia Is Creating a Second-Class Citizenry in America', *California Law Review*, Vol. 100, No. 4.

١. سيّد رضا صالحی أمیری، مفاهیم ونظریه های فرهنگی (باللغة الفارسية)، ص ٢٢٥.

2. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

3. Faimau, Gabriel (2015 a). 'The Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review', *Sociology Compass*, Vol. 9, No. 5.

يجعل هذه المرّة علامة استفهام بعد العنوان، وقد أصبح أكثر الكتب مبيعاً في الولايات المتحدة حين صدوره.^١

صاموئيل هنتنغتون تبنّى رأياً مخالفاً لما ذهب إليه بعض الباحثين المختصين في الدراسات السياسية من أمثال يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما^٢ الذي اعتبر نهاية الحرب الباردة نهاية للصراعات الأيديولوجية في العالم والهيمنة المطلقة للنظام الديمقراطي الليبرالي، فقد أكد على أنها بداية عهد جديد للصراع الحضاري وعلى أساسها تطرّق إلى بيان وتحليل الكثير من الأحداث التي تشهدها الساحة العالمية بأسلوب يتناغم مع مبادئ نظريته الجديدة وما فيها من فرضيات ذات ارتباط بفكرة صراع الحضارات^٣ وفي هذا السياق اعتبر الحضارة بأنها أعلا مستوى ثقافي وأوسع مضمار لبناء هوية الإنسان، كما ادّعى أنّ الحرب بين الشعوب توشك على الانتهاء لتحل محلّها حرب بين الحضارات، فالحرب الحضارية برأيه بدأت تتبلور بشكل تدريجي.^٤

وضمن بيانه طبيعة التضادّ الحاصل في العالم ومختلف أنواع النزاعات وعلى كافّة المستويات طوال تاريخ المجتمعات البشرية، قال:

«الصراع الذي اندلع قديماً بين الأقاليم التابعة لأحد البلدان مع النظام الملكي الحاكم في الحقبة التي سبقت العصر الحديث وخلال عهد الحكومات الوراثة الإقطاعية بالتحديد، في واقعه صراع متكرّر في كلّ عصر، حيث تبلور في العصر الحديث

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

٢. يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما Yoshihiro Francis Fukuyama (ولد بتاريخ ٢٧ أكتوبر ١٩٥٢) هو عالم وفيلسوف واقتصادي سياسي، مؤلف، وأستاذ جامعي أميركي. اشتهر بكتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير الصادر عام ١٩٩٢، والذي جادل فيه بأن انتشار الديمقراطيات الليبرالية والرأسمالية والسوق الحرة في أنحاء العالم قد يشير إلى نقطة النهاية للتطور الاجتماعي والثقافي والسياسي للإنسان. ارتبط اسم فوكوياما بالمحافظين الجدد، ولكنه أبعد نفسه عنهم فيما بعد.

٣. مجتبى أميري وحيد، نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٢٢.

٤. سيّد رضا صالحی أميري، مفاهيم ونظريه های فرهنگي (باللغة الفارسية)، ص ٢٢٦.

- عصر الحكومات الوطنية الحديثة - على هيئة صراع بين البلدان والشعوب في رحاب نزاع شامل بين أيديولوجيتين إحداهما اشتراكية والأخرى رأسمالية عرف في العالم تحت عنوان «حرب باردة»، ثم بعد أن حطّت هذه الحرب أوزارها ستحلّ حقبة جديدة من هذا النزاع الشامل ضمن صراع ثقافي وحضاري.^١

ومن جملة آرائه التي تبناها في هذا المضمار هو أنّ الأحداث التي ستعصف بالعالم بعد انتهاء الحرب الباردة عبارة عن حصيلة لفعل وانفعال من جانب سبع أو ثماني حضارات عظيمة من مجملتها: الحضارة الغربية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الكونفوشية، الحضارة اليابانية، الحضارة الهندوسية، الحضارة السلوفاكية، الحضارة الأرثوذكسية في أمريكا اللاتينية؛ وعلى هامش هذه الحضارات سوف تنشأ حضارة أفريقية.^٢ وفي هذا السياق أكد على أنّ البقاع الجغرافية الفاصلة بين هذه الحضارات ستكون منشأً لصراعات مستقبلية وستحلّ محلّ مفهوم دولة الأمّة - الدولة القومية - ومعظم هذه الصراعات ذات طابع عالمي ثمّ عندما تصل المجتمعات البشرية إلى آخر مراحلها سوف ينشأ عصر جديد.^٣

فحوى هذا الكلام هي أنّ الركيزة الأساسية للصراع الدولي المقبل ليست أيديولوجية ولا اقتصادية، بل عبارة عن تعارض ثقافي وحضاري قوامه جدل محتدم بين هوية المجتمعات البشرية من الناحيتين الثقافية والحضارية. وقد فسّر الهوية الثقافية بأنها وليدة للفكر الديني، وحتىّ إذا أذعنّا بوجود هويتين إحداهما دينية والأخرى ثقافية، فلا محيص لنا من الإذعان إلى أنّ الحضارة هي البنية الأساسية لهما،^٤ والدين في هذا المضمار هو العنصر الأساسي الذي يحدّد معالم الحضارات، لذا فالحروب التي تنشأ في البقاع الجغرافية الفاصلة بين مختلف الحضارات

١. خليل الله سردار نيا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي و نقد دو باراداييم رقيب در تبیین اسلام کرائي در خاورميانه (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «مطالعات خاورميانه»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٤، ٢٠١١ م.

٢. سيّد رضا صالحی أميري، مفاهيم ونظريه هاي فرهنگي (باللغة الفارسية)، ص ٢٢٦.

٣. مجتبی أميري وحيد، نظريه بر خوردمدن ها: هاتنيكتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٢٢.

٤. خليل الله سردار نيا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي و نقد دو باراداييم رقيب در تبیین اسلام کرائي در خاورميانه (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «مطالعات خاورميانه»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٤، ٢٠١١ م.

غالبيتها تندلع بين شعوب تتبنّى أدياناً مختلفة^١.

وفي هذا السياق أكّد على أنّ الإسلام والغرب المسيحي هما المرشّحان الأساسيان للصراع الحضاري المستقبلي من بين سائر الحضارات العالمية بسبب النزاع الطويل بينهما على مرّ أربعة عشر قرناً من الزمن، لذا سوف يشهد العالم أحداثاً مروّعة وحروباً داميةً بينهما^٢، وفي هذا السياق أوعز السبب فيما حدث في القرن السابع للميلاد عندما شنّ العرب هجمات محتمة واسعة النطاق على البلدان الغربية، إلى الفكر التوسّعي الذي تبنته الشعوب العربية الأمر الذي أسفر آنذاك عن حدوث صراع بين الحضارتين الإسلامية والغربية، وإثر هذه الهجمات العربية الدامية اندلعت الحروب الصليبية، أي أنّ الحروب الصليبية في واقعها نتيجة لصراع الحضارات، ثمّ توالى الأحداث وحن دور للأتراك العثمانيين الذين نشطوا على الساحة الدولية منذ القرن الرابع عشر إلى السابع عشر الميلاديين، حيث حاولوا استرجاع المناطق التي خسرها المسلمون إبان الحروب الصليبية، لذلك شنّوا هجمات استهدفت الخارطة السياسية للقوى الغربية في تلك الآونة لدرجة أنّهم تغلغلوا في عمق قارة أوروبا ووصلوا إلى مدينة فيينا^٣.

حينما حلّ عقد التسعينيات في القرن المنصرم وانتهت الحرب الباردة، بلغ التهديد الإسلامي للعالم الغربي ذروته على مرّ التاريخ برأي هنتغتون إثر وعي الشعوب الإسلامية حضارياً وهيمنة القوى الغربية على زمام الأمور في العالم، وفي هذا السياق أكّد على صواب نظريته «صراع الحضارات» مستدلاً ببعض الأحداث التاريخية الهامة التي شهدتها الساحة العالمية وعلى رأسها حادثة الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م^٤، كما استند إلى أحداث أخرى مثل الصراع الدامي الذي حدث بين المسلمين والصرب الأرثوذكسيين في البلقان، والصراع المحتدم بين المسلمين واليهود في إسرائيل، والخلافات الشديدة بين المسلمين والهندوسيين في

١. سيّد رضا صالحی أمیری، مفاهیم ونظریه های فرهنکی (باللغة الفارسية)، ص ٢٣٠.

٢. مجتبی أمیری وحید، نظریه بر خوردمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٢٣.

٣. خليل الله سردار نیا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي و نقد دوبارادایم رقیب در تبیین اسلام کراتی در خاورمیانه (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «مطالعات خاورمیانه»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٤، ٢٠١١م.

٤. المصدر السابق.

الهند والبوذيين في بورما - ميانمار - والكاثوليكين في الفلبين، حيث اعتبر كل هذه الأحداث مؤشرات قطعية على وجود صراع حضاري، ومن جملة عباراته الشهيرة لوصف هذه الأحداث هي قوله «الحدود الإسلامية دامية»^١.

وأما أهم أقواله التي تدعو إلى التأمل بخصوص مسألة صراع الحضارات، يمكن تلخيصها بما يلي:

«المشكلة الأساسية التي تعاني منها البلدان الغربية لا تتمثل في الأصولية الإسلامية التي تبلورت في رحاب حركات إسلامية إرهابية متطرفة مثل تنظيم القاعدة، بل مشكلتها الإسلام بذاته، فالإسلام برأيه عبارة عن حضارة يعتقد أتباعها أن ثقافتهم هي الأرجح والأفضل من كل ثقافة أخرى، لذا فالأمر الذي يزعجهم ويؤرقهم باستمرار هو أنهم في الوقت الحاضر يشعرون بكونهم أضعف من الغربيين لدرجة أنهم يشعرون بالتحقير واليأس»^٢.

في العصر الحاضر حدثت تحالفات حضارية جديدة في العالم كالتقارب بين الحضارتين الإسلامية والكونفوشية، حيث تعاضدت هاتان الحضارتان لمواجهة الحضارة الغربية^٣. كما قال إن المتوقع مستقبلاً أن يشهد العالم حالة جديدة تنعدم فيها السلطة الحضارية الأحادية على ضوء تعدد الحضارات وتنوعها، حيث تضطر كل واحدة منها إلى التعايش مع سائر الحضارات^٤. لربما رأيه هذا صائب، فهو قد يكون محققاً في ضرورة تعايش الحضارات مع بعضها مستقبلاً وانعدام السلطة الأحادية.

١. صاموئيل هنتنغتون، «برخورد تمدن ها؟» در نظريه برخورد تمدن ها: هاتينكتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقحها مجتبی أميري وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ٦٢.

2. Saeed, Amir (2007). 'Media, Racism, and Islamophobia: The Representation of Islam and Muslims in the Media', *Sociology Compass*, Vol. 1, No. 2.

٣. سیّد رضا صالحی أمیری، مفاهیم ونظریه های فرهنگی (باللغة الفارسية) ص ٢٢٨.

٤. صاموئیل هنتنغتون، «برخورد تمدن ها؟» در نظریه برخورد تمدن ها: هاتینکتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقحها مجتبی أمیری وحید، ص ٧٩.

يعتقد بعض الباحثين أنَّ صاموئيل هنتنغتون اقتبس فكرة صراع الحضارات من المفكر البريطاني برنارد لويس الذي يعتبر أوَّل من طرحها، فعلى سبيل المثال قال الباحث إدوارد سعيد إنَّ نظرية صراع الحضارات طرحت لأوَّل مرَّة في مقالة شهيرة دوَّنها أستاذ جامعة برنستون المستشرق الشهير برنارد لويس تحت عنوان «جذور الغضب الإسلامي» نشرت في مجلَّة الأطلسي^١ ضمن العدد الصادر سنة ١٩٩٠م. الملفت للنظر أنَّ الصورة المطبوعة على غلاف هذا العدد يتناغم بالكامل مع مضمون مقالة برنارد لويس، فهذه الصورة تثير حفيظة كلِّ مسلمٍ يشاهدها وقد اختيرت لهذا الغرض، إذ فيها رجلٌ لحيته طويلة يرتدي عمامةً بيضاء يحدِّق في علم الولايات المتحدة الأمريكية.^٢

برنارد لويس أكَّد في هذه المقالة على أنَّ التعارض الكائن بين الإسلام والغرب سببه الرؤية التقليدية التي يتبنّاها المسلمون، لأنَّ مبادئهم الفقهية تقسِّم العالم إلى قطبين متعارضين، هما دار الإسلام ودار الحرب، لذا كلُّ حضارةٍ خارجةٍ عن نطاق العالم الإسلامي – وفق هذا التقسيم – تعتبر عدوًّا لكونها غير إسلامية،^٣ وفيما يلي نذكر جانباً ممَّا قاله:

«الدين الحنيف هو الميزة الفارقة للحضارة الإسلامية حسب رؤية المسلمين أنفسهم، حيث يصفون العالم المتحضَّر بأنَّه دار الإسلام التي تشمل كلَّ بقعة جغرافية خاضعة لتعاليم الشريعة الإسلامية وتشرف عليها حكومة إسلامية بنحوٍ ما. دار الإسلام محيطة بدار الحرب من كلِّ جانبٍ، فدار الحرب موطن إقامة الكفَّار الذين لم يعتنقوا الإسلام ولم يخضعوا لحكومة المسلمين.»^٤

1. The Atlantic

2. Ali, Yaser (2012). 'Shariah and Citizenship, How Islamophobia Is Creating a Second-Class Citizenry in America', *California Law Review*, Vol. 100, No. 4.

٣. عبد الله بيجرانلو، *بازنمائي ایران و اسلام در هالیوود* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز الدراسات الثقافية والفنية والعلاقات العامة، ٢٠١٢م، ص ٩١.

٤. برنارد لويس، *خاورميانه: دو هزار سال از تاريخ ظهور مسيحيت تا امروز* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن كامشاد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «في»، ٢٠٠٢م، ص ٢٧٧.

كذلك قال:

«المسلمون طوال قرون متهادية اعتادوا على فكرة أنّ دينهم هو الحقّ ويعتقدون بأنّ الدعوة إليه وترويجه بين أقرانهم البشر وظيفة مقدّسة، كما يعتقدون بأنّ تأسيس أمة إسلامية في الأرض يعدّ امتثالاً لما أمر به الله، لذا لا بدّ من تأجيج حروب مع البلدان الكافرة المجاورة للبلدان الإسلامية، وهذه الحروب يجب أن تتواصل دون توقّف حتّى تحقيق النصر النهائي وانهزام الكفر أمام الإسلام وصيرورته الدين الرسمي لكافة الشعوب في العالم بحيث تعيش الكرة الأرضية كلّها في دار الإسلام.^١»

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا المفكر البريطاني ضمن أحدث مؤلفاته أيّد آراء صاموئيل هنتنغتون التي تتمحور حول مبدأ المواجهة بين الغرب والحضارة الإسلامية، بل فاقه في التأكيد على حتمية المواجهة، ومثال ذلك قوله: منذ اليوم الذي تمكّنت فيه القوى الغربية من التغلغل في العالم الإسلامي وإلى يومنا هذا نجد أنّ أهمّ الحركات المعارضة وأكثرها تنظيماً تتسم بطابع إسلامي، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ المسلمين دائماً يخشون من زوال دينهم على يد الكفار أكثر من خشيتهم على سيطرة الأجانب على بلدانهم. وأضاف في هذا السياق قائلاً:

«هناك تعامل بين الإسلام والغرب منذ العهود القديمة، وهذا التعامل مرّ بمراحل مختلفة حيث شهدت العلاقات بين الطرفين نهضات إسلامية ومقاومة شعبية ومعارضة شديدة، لكن اليوم بات الوضع أفضل من الماضي رغم أنّ الأجواء الحاكمة على هذه العلاقات ملؤها انعدام الثقة والعداء الراسخ؛ لذا لو أردنا معرفة واقع العلاقات بين الحضارتين العظيمة الإسلامية والغربية فلا بدّ من تحليلها في رحاب مبدأ الصراع بين الحضارات وليس بين الشعوب أو الحكومات.^٢»

ومن آرائه الأخرى تأكيده على أنّ العالم الغربي بعد نهاية الحرب الباردة سيشهد تهديداً حقيقياً من قبل الإسلام، لذا من الضروري إيجاد سلطة أخرى تابعة للغرب بعد انهيار

١. المصدر السابق، ص ٣١٤.

٢. مجتبى أميري وحيد، نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكوتن ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٣٠ - ٣١.

الشيوعية، ولا شك في أن ترويج الإسلام السياسي يعدّ نقطة انطلاق لحربٍ باردةٍ جديدةٍ طرفاها العالم الغربي الديمقراطي والقوى الأصولية الإسلامية.^١

الكثير من الباحثين لا يوافقون على فكرة أن برنارد لويس هو الذي ابتدع نظرية صراع الحضارات، لكنهم يقرّون بأن آراءه متناغمة بالكامل مع آراء صاموئيل هنتنغتون.

نظرية صراع الحضارات طرحت في عقد التسعينيات من القرن المنصرم كما ذكرنا إلا أنّها في بادئ الأمر لم تحظ باهتمام الأوساط الفكرية والأكاديمية حتّى بداية الألفية الثانية ولا سيّما بعد حادثة الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م والفترة اللاحقة لها، حيث أصبحت مركزاً أساسياً لتحليل مختلف الأحداث المعقّدة والغامضة التي تعصف بالعالم، لذا على مرّ الأيام شاع اسم برنارد لويس على الألسن وذاع صيته على نطاق واسع وأجريت معه الكثير من اللقاءات في القنوات التلفزيونية لدرجة أن الصحافة أطلقت عليه لقب «نجم وسائل الإعلام»، وقد تمكّن خلال فترة قصيرة من نشر مقالات كثيرة وطباعة كتابه الجديد الذي يعدّ مكملًا لمقالته الشهيرة «جذور الغضب الإسلامي».^٢

برنارد لويس ضمن بيانه واقع العلاقات السيئة والعدائية بين الإسلام والغرب لم يتطرق إلى مسألة في غاية الأهمية ألا وهي الصراع العربي الإسرائيلي وبدل ذلك سلّط الضوء بشكل أساسي على قضايا خلافية أخرى يمكن تليخض أهمّها بما يلي:

١. فشل شعوب الشرق الأوسط في الجهود الرامية إلى الفصل بين الدين والسياسة.

٢. عدم انسجام الإسلام مع الحداثة ومبدأ سيادة الشعب.

٣. شعور المسلمين بالتحقير والإهانة إثر فشلهم في العديد من المواجهات العسكرية مع الغرب.

١. خليل الله سردارنيا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي و نقد دو باراداييم رقيب در تبين اسلام كراتمي در خاورميانه (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «مطالعات خاورميانه»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٤، ٢٠١١م.

2. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

٤. امتعاض المسلمين الشديد إثر اضمحلال حضارتهم العظيمة، ولربما هذا الأمر

هو الأشدّ وطناً على المجتمعات الإسلامية والأكثر تأثيراً سلبياً عليها.^١

هذا المفكر الغربي يقرّ بأن الحضارة الإسلامية في القرون الأولى بلغت ذروتها تزامناً مع تحلّف العالم الغربي، إلا أنّ هذا الأمر لم يدم بعد أن شهد العالم تغييرات جذرية وتحولات تاريخية مصيرية، حيث تطوّرت المجتمعات الأوروبية بشكل ملحوظ وحقّقت إنجازات مذهلة في شتّى المجالات ولا سيّما على صعيد العلوم والتقنية، في حين أنّ المجتمعات الإسلامية باتت في تحبّط ملحوظ وتحلّف لا ينكره أحد في شتّى المجالات الفكرية والاقتصادية والسياسية. أو عز السبب في هذه الأوضاع إلى شعور المسلمين بالاحتقار والخوف وما اكتنفهم من حسد تجاه الأمم الأخرى الأمر الذي جعلهم يناهضون العالم الغربي وأسفر عن شيوع نزعة إسلامية في مختلف البلدان الإسلامية.^٢

الباحث إدوارد سعيد ضمن كتابه «الاستشراق» تطرّق إلى تحليل شخصية برنارد لويس وأشار إلى قابلياته العلمية وطبيعة طرح آرائه في العالم الغربي، ومما قاله في هذا الصعيد:

«شخصية برنارد لويس حرية بأن نسلط الضوء عليها ونحلّلها لأنّه كان باحثاً محترماً ومرموقاً ومقتدرّاً في مجال قضايا الإسلام والغرب، فكلّ رأي طرحه كان يحظى بقول سريع في الأوساط الفكرية إلا أنّ آخر أثر دونه يعدّ فضيحة من فضائح بعض البحوث الاستشراقية التي توصف بأنّها علمية.^٣»

من المؤكّد أنّ برنارد لويس لم يتوقّف عند حدّ في عدائه للإسلام ولم يتقيّد بشيء في آرائه العجيبة والباطلة التي طرحها إزاءه، فأحد آرائه على سبيل المثال أثار سخرية الباحثين منه، حيث زعم أنّ الإسلام عبارة عن ظاهرة لا تتناغم مع أصول العقل والمنطق لكنّه استحوذ على عقول

1. Ibid.

٢. خليل الله سردار نيا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي و نقد دو باراداييم رقيب در تبیین اسلام كرائي در خاورميانه (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «مطالعات خاورميانه»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٤، ٢٠١١م.

٣. إدوارد سعيد، شرق شناسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الرحيم كواهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الثقافة الإسلامية، ٢٠٠٣م، ص ٥٦٤.

المسلمين الذين انضموا إليه قطعاناً عن طريق إثارة مشاعرهم وتخفيف غرائزهم وإثر ذلك غرس في أنفسهم أفكاراً لا أساس لها من الصحة.^١ هذا مجرد مثال على آرائه السقيمة، لذا أكد إدوارد سعيد قائلاً لو تعاملنا مع الإسلام وفقاً لآراء برنارد لويس سنعجز قطعاً عن إصدار حكم صائب ومنصف وواضح إزاءه ومن ثم لا نحقق أية نتيجة تذكر، فقد حاول في أطروحاته الفكرية ترجيح الظن والاقتراح وتلقين المخاطب بما يريد بشكل تدريجي.^٢

الإسلاموفوبيا في رحاب نظرية صراعا الحضارات

لا شك في أن برنارد لويس وصاموئيل هنتنغتون لهما الريادة في التنظير للإسلاموفوبيا المعاصرة، حيث عكست آراؤهما ذات التوجّهات المتعارفة والأفكار السائدة في النشاطات والمؤلفات الاستشراقية خلال القرون الماضية، حيث أعادا بلورتها ضمن نظريات تبدو في ظاهرها متقوّمة على أسس علمية وبحثية، فبرنارد لويس على سبيل المثال ضمن أحد مؤلفاته التي دوّنها في بادئ مسيرته الفكرية، قارن بين المسلمين والشيوعيين وأدعى ما يلي:

«المسلمون وكذلك الشيوعيون يتبعون نهجاً متعنتاً ومتطرفاً كما يدّعون امتلاكهم تبريرات قطعية لكلّ سؤال ميتافيزيقياً كان أو مادياً. كذلك تبني رأياً ساذجاً ضمن موضوع دونه سنة ١٩٩٦م حينما قال: مفهوم السلام لا وجود له في التعاليم والسلوكيات الإسلامية.»^٣

الجدير بالذكر هنا أنّ كلا من برنارد لويس وصاموئيل هنتنغتون اتّبعوا أسلوباً كليانياً منحازاً للغرب بحيث عمّا آراءهما بشكل غير علمي، فقد وصفا أكثر من مليار ونصف المليار مسلم في العالم بأوصاف سلبية بزعم أنّهم قوم ساخطون متطرفون لا وجود لحكم العقل والمنطق في أفعالهم، والأهم من ذلك يعتبرون أشدّ خطراً يهدّد أمن العالم الغربي.^٤ هذه الأوصاف

١. المصدر السابق، ص ٥٦٦.

٢. المصدر السابق، ص ٥٧١.

3. Ali, Yaser (2012). 'Shariah and Citizenship, How Islamophobia Is Creating a Second-Class Citizenry in America', *California Law Review*, Vol. 100, No. 4, p. 1039 - 1040.

4. Ibid.

مستوحاة بالكامل من الآراء الاستشراقية الشهيرة، وهذه هي نقطة التقاء الفكر الاستشراقي ونمطية الصراع الحضاري.

خلاصة الكلام هي أنّ العالم منذ عقد التسعينيات في القرن المنصرم شهد رواجاً واسعاً لنظريات هذين المفكرين الغربيين باعتبارها بنيةً أساسيةً في التنظير للإسلاموفوبيا المعاصرة، فعلى ضوء طرحها نظرية صراع الحضارات أنعشا من جديد الفكر الاستشراقي التقليدي الذي قوامه أرجحية الغرب على الإسلام وضرورة توسيع نطاق الحضارة الغربية لتعمّ العالم من أقصاه إلى أقصاه في رحاب حوار ثقافي جديد بمحورية رهاب إسلامي وحرب إعلامية موجهة ضدّ المجتمعات الإسلامية.^١ هذا التحوّل المشهود تبلور على نطاق واسع في الأوساط الغربية بعد أحداث أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م اعتماداً على آراء هذين المفكرين وترويجها والتأكيد عليها باستمرار في مختلف وسائل الإعلام الغربية، فقد بادرت المؤسسات الإعلامية الغربية ولا سيّما الأمريكية إلى تحليل حادثة تدمير برججي التجارة العالمية في نيويورك على ضوء ما ذكره لويس وهنتنغتون بشكل مباشر أو غير مباشر، بل تمّ تحليل مختلف الأحداث الأخرى على هذا الأساس.^٢

وجراء جهل وسائل الإعلام الغربية بالتعاليم الإسلامية الأصيلة وواقع المجتمعات الإسلامية إلى جانب عدم وجود نظريات بديلة لنظرية لويس وهنتنغتون، تمّ الترويج للمفاهيم المطروحة في نظريتهما وتلقيهنها لأبناء المجتمعات الغربية لتتحوّل إلى نمطية ثابتة وسائدة على صعيد تحليل مختلف الأحداث السياسية والاجتماعية، كما اعتبرت ركيزةً أساسيةً للتعامل بين الإسلام والغرب؛^٣ وهذا الشحن الإعلامي المتواصل أسفر عن ترسيخ فكرة وجود صراع جادّ ومحتدم قديم ومعاصر بين

1. Stein, Arlene and Zakia Salime (2015). 'Manufacturing Islamophobia: Rightwing Pseudo - Documentaries and the Paranoid Style', *Journal of Communication Inquiry*, Vol. 39, No. 4.

2. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

Afshar, Haleh, Rob Aitken, and Myfanwy Franks (2005). 'Feminisms, Islamophobia and Identities', *Political Studies*, Vol. 53, No. 2. , et. Al.

3. Ahmad, Fauzia (2006). 'British Muslim Perceptions and Opinions on News Coverage of September 11', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 32, No. 6.

الحضارتين الإسلامية والغربية، حيث ترسّخت هذه الفكرة في أذهان كافة طبقات المجتمعات الغربية وانطبعت في أذهان عامة الناس والأوساط الفكرية والنخب العلمية والشخصيات السياسية الرسمية وغير الرسمية والباحثين المختصين بالدراسات السياسية. هذه الرؤية العدائية تجاه الإسلام والتي تحكي عن وجود حقدٍ دفين، تضرب بجذورها في العصور القديمة إلا أنها في العصر الحاضر اشتدت وترسّخت أكثر واتسع نطاقها بشكل غير مسبوق لتعمّ كافة شرائح المجتمع، ومن أبرز الأدلة على ذلك طريقة طرح أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م والأحداث التي تلتها في وسائل الإعلام الأمريكية، حيث حظيت هذه التغطية الإعلامية المنحازة بتأييد شعبي ملحوظ ونجح مسؤولو المؤسسات الإعلامية الكبرى في الولايات المتحدة الأمريكية بتنفيذ مخططاتهم وفق الأهداف المرسومة لها مسبقاً.

«وسائل الإعلام طرحت هذه الأحداث من كافة نواحيها بصفتها وقائع تاريخية تعكس صراعاً ثقافياً وحضارياً موجّهاً ضدّ العالم الغربي بزعم أنّه مهتد من قبل "الغير" وهذا الغير حسب ادعاء الغربيين هو "الإسلام".^١»

نستشفّ ممّا ذكر أنّ نظرية صراع الحضارات التي طرحت في عقد التسعينيات من القرن المنصرم، رفضت في الأوساط العلمية ببادئ الأمر لكونها متقوّمة على فرضيات تاريخية وسياسية سطحية وساذجة وغير موثّقة وطنّية، لكن بعد أن تدخّلت وسائل الإعلام في الموضوع في باكورة الألفية الثانية بالتحديد تحوّلت إلى نمط معرفي بارز وإطار كليّ يمكن الاعتماد عليه لشرح وتحليل كافة الأحداث والتطوّرات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الشرق الأوسط بشكل عامّ والعالم الإسلامي بشكل خاصّ، حيث ساهمت المؤسسات الإعلامية الأمريكية بشكل أساسي في الترويج لها ونخصّ بالذكر هنا أبرز وسائل الإعلام في الولايات المتّحدة مثل صحف نيويورك تايمز وواشنطن بوست وول ستريت جورنال، حيث كان لها دور مشهود في إشاعتها وترسيخها في أذهان مخاطبيها.^٢

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3, p. 531.

2. Semati, Mehdi (2010). 'Islamophobia, Culture, and Race in the Age of Empire', *Cultural Studies*, Vol. 24, No. 2.

كمثال على ذلك نذكر فيما يلي بعض العناوين التي نشرت في صحيفة نيويورك تايمز بعد تدمير برج التجارة العالمية في نيويورك والموجهة ضد الإسلام بشكل مباشر:

- نعم، المشكلة هي الإسلام
- إثها حرب دينية
- البربر على مشارف حدودنا
- أحلام الحرب المقدسة
- الإيمان الإجباري
- الجذور الفكرية للغضب الإسلامي
- امتزاج الإسلام مع السياسة
- الإيمان والحكومة العلمانية
- كيف تمكّن الإسلام من حمل راية العلم في العالم ثم خسرها؟
- رأيان: هل القرآن يروج للعنف؟^١
- المعروف عن هذه الصحيفة أنّها دائماً ما تصف الإسلام بعبارات سلبية وتروج لفاهيم تحريضية ضده، ومن أمثلة ذلك ما يلي:
- انعدام الديمقراطية
- فقر الإمكانيات التعليمية
- الانفجار السكاني
- البطالة والعجز الاقتصادي
- العمليات الانتحارية
- رغبة الشباب في القيام بعمليات انتحارية
- انعدام قيمة المرأة في المجتمعات الإسلامية
- وكذا هو حال سائر وسائل الإعلام الأمريكية الشهيرة، فهي لا تقلّ شأنًا عن صحيفة

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3. , p. 531.

نيويورك تايمز بحيث تبنت ذات النهج المنحاز، فعلى سبيل المثال صحيفة وول ستريت جورنال التي تفوق سائر الصحف الأمريكية في عدد كل إصدار، نشرت هذا العنوان وعناوين مشابهة له بعد أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ م:

«الثقافة الوحشية البربرية أعلنت الحرب ليس ضد سياساتنا، بل ضد المبدئين الأصليين اللذين نتمسك بها، وهما الديمقراطية والحرية»^١

عواقب نظرية صراع الحضارات

الظاهرة التي شاعت في البلدان الغربية والمتمثلة في الترويج للإسلاموفوبيا وتصوير المسلمين على هيئة شياطين وأشرار، هي في الواقع أيديولوجيا سلبية أخرى شاعت في العصر الحديث إثر وقوع بعض الأحداث والتنظير إليها بواسطة المنظرين الذين حاولوا إشاعة فكرة صراع الحضارات بشكل مبالغ فيه، وأهم الآثار التي ترتبت عليها تتمثل في تنامي النزعات العنصرية الموجهة ضد الإسلام والمسلمين في شتى بقاع العالم، حيث يشهد العالم المعاصر نزعات عنصرية مناهضة للإسلام في شرق الأرض وغربها وشمالها وجنوبها^٢ وهذه الظاهرة السلبية تفاقمت إلى حد كبير لدرجة أن رئيس وزراء إيطاليا السابق سيلفيو برلوسكوني ذكر بصريح العبارة وبكل غرور وتكبر أن الحضارة الغربية أفضل من الحضارة الإسلامية، كما أن الصحفية الإيطالية أوريانا فالانتشي استهزأت بالمسلمين قائلة:

«برأيي أن هدفهم - هدف الإرهابيين - هو استعراض عضلات فقط وليس لهم أي غرض آخر، إلا أن الذين يعبدون "الله" هدفهم الحصول على مكان في "الجنة" التي وعدهم القرآن بها، ففي جنتهم حوريات تنتظرهم كي يضاجعوه»^٣.

كما أن الصحفية الأمريكية الشهيرة آن كولتر كتبت ما يلي بعد حادثة الحادي عشر من أيلول

1. Ibid. p. 533.

2. Poynting, Scott and Victoria Mason (2007). 'The Resistible Rise of Islamophobia Anti - Muslim Racism in the Uk and Australia before 11 September 2001', *Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 1.

3. Marranci, Gabriele (2004). 'Multiculturalism, Islam, and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia', *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 1. , p. 108.

/ سبتمبر ٢٠٠١م: يجب أن نشنّ هجوماً على كافة البلدان الإسلامية ونقتل زعماءها ونروج الديانة المسيحية بين شعوبها.

الجدير بالذكر هنا أنّ أبرز الآراء العدائية وأكثرها تحريضاً ضدّ الإسلام في تلك الآونة، ذكرها الرئيس الأمريكي جورج بوش حينما كان يروج لفكرة ما يسمّى بـ «الحرب ضدّ الإرهاب»، حيث وصفها بأنّها حرب «صليبية» أخرى، وهذا الكلام أثار حفيظة المسلمين في شتّى أرجاء العالم.¹

لا شكّ في أنّ تصريحات أمثال سيلفيو برلوسكوني وأوريانا فالانثي تضرب بجذورها في جهلهم بالعديد من الأسس التي ينبغي لكلّ إنسان معرفتها على حقيقتها، فهؤلاء جاهلون بالتعاليم الإسلامية الحقّة والعلاقات التاريخية بين الإسلام والغرب والظروف الحقيقية للعالم الإسلامي المعاصر وحقيقة الزمر التكفيرية، كذلك من أسبابها اعتماد أمثال هؤلاء بشكل حصري على المعلومات التي تلقّنها بها وسائل إعلام معروفة وجهات فكرية وسياسية خاصّة، وأحياناً قد يتقصّدون هذا العداء لدواعي شيطانية ومقاصد مبيّته.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذه التصريحات التي منشؤها أيديولوجيات اجتماعية وسياسية ومبادئ ومفاهيم معقّدة ونظريات تبدو علميّة في ظاهرها ولا سيّما نظرية صراع الحضارات، باتت مصدراً معتمداً يتمّ الاستناد إليه بشكل متكرّر، وهذه المعضلة طبعاً هي الأهمّ والأبرز والأكثر تأثيراً على واقع العلاقات بين الحضارتين الإسلامية والغربية، حيث تؤثر بشكل سلبي على هذه العلاقات وتصورها بهيئة عدائية لكونها تعتبر الإسلام مناهضاً للغرب.

بشكل عامّ يمكن القول إنّ ثمرة نظرية صراع الحضارات هي تمهيد الطريق لتوسيع نطاق النزعة العنصرية المناهضة للمسلمين في شتّى أرجاء العالم ولا سيّما في البلدان الغربية، فأصحاب هذه النزعة العنصرية برّروا موافقهم إزاء كلّ من يعتنق الإسلام ديناً على أساس مبدأ الصراع الحضاري، لكنّ الأهمّ من كلّ ذلك هو تداعيات هذه النظريات وما شاكلها على الرأي العامّ الغربي، حيث جعلت الإنسان الغربي يعاني من جهل مركّب ويتخبّط في أفكار لا صواب لها.

1. Ali, Yaser (2012). 'Shariah and Citizenship, How Islamophobia Is Creating a Second - Class Citizenry in America', *California Law Review*, Vol. 100, No. 4. , p. 1034.

ما يدعو للاستغراب أيضاً أنّ نظريةً واحدةً مثل نظرية صراع الحضارات كيف تمكّنت من الاستحواذ على الساحة بشكل حصري وتلقين المجتمعات الغربية بمعلومات خاطئة بخصوص الإسلام على الرغم من ضعفها إبستيمولوجياً وميثودولوجياً وسقم المعلومات التي تقوّمت عليها؟! فيا ترى ما السبب في رواجها بشكل متواصل يوماً بعد آخر رغم كلّ هذا النقص الكائن فيها؟!

هذا الموضوع قبل ارتباطه بالأسس العلمية والتحليلية في نظرية صراع الحضارات، فهو مرتبط في الحقيقة بالظروف والمقتضيات الاجتماعية، أي أنّه ناشئ من دوافع مبيّته لدى المروّجين لها، والطريف أنّ الكاتب البريطاني الشهير كرستيان ساينس مونيتور^١ كتب ما يلي بأسلوبٍ ساخرٍ:

«الشعب الأمريكي بعد كلّ هذا الكمّ الهائل من المدّ الإعلامي "الدقيق" بإمكانه اليوم أن يميّز بكلّ سهولة بين "طالبان وأوتوبان"^٢ لكنّه ما زال عاجز عن فهم مجموعة من الوقائع التي تحدث في إطار بسيط ومفهوم»^٣

دراسات وبحوث روّجت للإسلاموفوبيا بمحورية نظرية صراع الحضارات تفيد الدراسات التي أجريت بشأن اعتماد الباحثين على نظرية صراع الحضارات أنّ الكثير منهم استندوا إليها واتّخذوها مرتكزاً أساسياً لاستعراض واقع الإسلام والمجتمعات الإسلامية إعلامياً، فعلى سبيل المثال دوّن أحد الباحثين المعروفين في سنة ١٩٩٦م دراسةً حول كيفية تصوير الإسلام في وسائل إعلام الولايات المتحدة الأمريكية استنتج فيها أنّها قاطبةً تعتبره بمثابة تهديد جادٍّ لأمن العالم الغربي، فهو حسب المعنيين بالشأن الإعلامي في هذا البلد عبارة

1. Christian Science Monitor

٢. كلمة أوتوبان ألمانية Autobahnen وهي تعني نظام الطرق السريعة الخاضع للرقابة الفيدرالية في ألمانيا، والمصطلح الألماني الرسمي هو Bundesautobahn (صيغة الجمع Bundesautobahnen، اختصار BAB)، والذي يترجم إلى «الطريق الفيدرالي السريع».

3. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

عن ظاهرة أصولية ذات طابع إرهابي. على الرغم من عدم استناد هذه الدراسة إلى نظرية صراع الحضارات بشكل مباشر إلا أنّ مضمونها الأساسي انعكس في النتائج التي توصّل إليها الباحث. كما أنّ الباحثين موري وياكين في سنة ٢٠١١م وضّحوا كيف اعتمدت وسائل الإعلام الغربية على هذه النظرية لتصوير الشعوب المسلمة بمنظار سلبي، ومسألة صراع الحضارات بين الإسلام والغرب برأي هذين الباحثين تعدّ أمراً محتوماً لا محيص منه، وفي هذا السياق ذكرنا أمثلة على مختلف الأخبار والتقارير الإعلامية لإثبات هذا المدّعى. كذلك أحدث بحث في هذا المضمار تمّ تدوينه سنة ٢٠١٤م من قبل الباحث راين وآخرين، حيث استندوا إلى ذات النظرية لإثبات مدّعاهم.^١

إذن، يمكن تلخيص النتيجة التي ترتبت على نظرية صراع الحضارات في المقولة الشهيرة «نحن في مقابل الغير»، أي «أنا المتحضّر في مقابل ذلك البربري»، بمعنى «أنا الغربي مقابل غير الغربي»، ويمكن اعتبارها خلاصةً للنشاطات الاستشراقية، فالخطاب الاستشراقي يطرح العالم الشرقي بشكل عامّ والإسلام بشكل خاصّ كظاهرة مختلفة تماماً عن العالم الغربي، وفي هذا المضمار تمّ تعريف الغرب بأنّه كيان متقومّ على مبادئ العقل ومتطورّ وإنساني وله الأفضلية على الشرق ولا سيّما العالم الإسلامي الذي يعتبر مثلاً للخروج عن القانون والانحراف ومخالفة مبادئ العقل والتخلّف والانحطاط؛ وقد وصف الباحث إدوارد سعيد هذه الحالة قائلاً:

«الغربيون في طرفٍ والشرقيون العرب في الطرف الآخر. الفئة الأولى أعضاؤها أناس أصحاب عقل ومنطق ودعاة سلام وأهلٌ للحفاظ على القيم الحقيقية، بينما أعضاء الفئة الثانية لا يتسمون بأيّ من هذه الصفات».^٢

نقد نظرية صراع الحضارات

فيما يلي نتطرّق إلى نقد نظرية صراع الحضارات وبيان مكامن الخلل فيها:

1. Faimau, Gabriel (2015 a). 'The Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review', *Sociology Compass*, Vol. 9, No. 5. , p. 324.

٢. إدوارد سعيد، شرق شناسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الرحيم كواهي، ص ٩٤.

نقد إجمالي لنظرية صراع الحضارات

نظرية صراعات الحضارات باتت اليوم متداولة ومتعارفة في العالم الغربي وتحظى بتأييد شعبي بحيث تطرح باعتبارها حقيقة ثقافية واجتماعية^١، لكن رغم ذلك عارضها بعض المفكرين الغربيين وقيل بشأنها:

«ردّة الفعل العظيمة التي حدثت بعد نظرية صاموئيل هنتنغتون لا تدلّ على دقّتها وصوابها، بل الحقيقة أنّها طرحت في رحاب فراغ دلالي وضعف مفهومي في مجال العلوم السياسية المعاصرة وعجز النمطيات السياسية السائدة على صعيد تحليل التضاد الذي شهدته مجتمعاتنا الغربية بعد انتصار الحرب الباردة؛ لذا فإنّ نبوغ هنتنغتون هو السبب في طرحها وليس عمق ودقّة فكره السياسي أو ذكائه وقراءته الصائبة للأحداث، ناهيك عن أنّ السبب الهامّ الآخر الذي أدى إلى رواجها على نطاق واسع في البلدان الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية هو الترويج لظاهرة الرهاب من جانب الغرباء وتضييق نطاق فكر المواطن في هذه البلدان بأطر مخطّط لها^٢».

نستشفّ من هذا الكلام وجود عاملين أساسيين لنشأة هذه النظرية ورواجها على نطاق واسع في المجتمعات الغربية، هما كالتالي:

العامل الأوّل: وجود فراغ دلالي وضعف مفهومي في العلوم والدراسات الخاصّة بتحليل واقع العلاقات الدولية، واقتصار المعنيين بهذا الشأن على نمطية بسيطة قوامها مصطلحات رتيبة مثل المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي.

العامل الثاني: ظاهرة الرهاب من الغير الشائعة بين عامّة أبناء الشعوب الغربية، فبعد أن شهدوا انهيار رمز الشيوعية المرعب المتمثّل بالجيش الأحمر الذي كانوا يعتبرونه تهديداً جاداً

1. Marranci, Gabriele (2004). 'Multiculturalism, Islam, and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia', *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 1.

٢. أحمد صدري، «مصاف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتينكتون» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی آميري وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ١٤٢ - ١٤٣.

لبلدانهم، ظهر عدوان لدودان بلونين أخضر وأصفر، هما الحضارة الإسلامية الموحدة والحضارة الكونفوشية.^١

المؤرخ الأمريكي الشهير الذي ينحدر من أصول إيرانية يرواند أبراهاميان ذكر ثلاثة عوامل أساسية ساهمت في نجاح هذه النظرية في العالم الغربي ورواجها، هي كالتالي: العامل الأول: مساعي الولايات المتحدة الأمريكية للحفاظ على نفوذها وهيمنتها في المناطق التي توصف بأنها متحضرة ولا سيما بلدان القارة الأوروبية.^٢

العامل الثاني: النمطية التي طرحها صامويل هنتنغتون، فهذه النمطية تيسر فهم بعض القضايا لمخاطبيها ولا سيما المعنيون بالشأن الإعلامي، حيث يكتفون بهذا الإطار النظري الكلي ذي المعالم الواضحة ولا يقحمون أنفسهم في استقصاء وتحليل التفاصيل والجزئيات التي تقتضي جهداً مضنياً، لأنهم وفق هذه النظرية يتوصلون من ذكر معلومات غامضة إزاء السياسات الشائعة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي دون أن يخوضوا في الحقائق التي تكتنف مختلف القوميات والثقافات والشعوب الشرقية والإسلامية ابتداءً من المغرب في شمال قارة أفريقيا وصولاً إلى أندونيسيا في جنوب قارة آسيا.

إذن، هذه النظرية تسهل أمرهم ومن ثم لا يضطرون لأن يجهدوا أنفسهم في استقصاء الحقائق، ونتيجة ذلك طبعاً تجاهل هذه الحقائق بالكامل والتمسك بمزاعم لا أساس لها من الصحة. هناك سؤال يطرح في هذا الصعيد، وهو: نظرية هنتنغتون التي تؤكد على التناسق الداخلي لكل حضارة وصراعها مع غيرها، وتؤكد كذلك على محورية الدين في الحياة الاجتماعية، كيف يمكنها تفسير دعم إيران - بصفتها بلداً مسلماً - لروسيا عند نزاعها مع الشيشان أو دعمها لأرمينيا في نزاعها مع أذربيجان أو دعمها للهند في نزاعها مع باكستان؟ فهل هناك تبرير لهذه المواقف الحساسة يمكن استنتاجه من نظرية صراع الحضارات؟ الحقيقة أن القليل من الباحثين الإعلاميين والصحفيين يجهدون أنفسهم لاستقصاء هذه

١. المصدر السابق، ص ١٥٤ - ١٥٥.

2. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3. Semati, Mehdi (2010). 'Islamophobia, Culture, and Race in the Age of Empire', *Cultural Studies*, Vol. 24, No. 2.

التفاصيل الجزئية بدقّة وحياد بحيث لا يجعل مخاطبيه في حيرة من أمرهم.^١

العامل الثالث: صاموئيل هنتنغتون حينما تطرّق إلى تحليل السياسة الدولية تجاهل الواقع السياسي في العالم الإسلامي بالكامل، ولا سيّما الصراع العربي الإسرائيلي. هذا العامل هو الأساسي برأي الباحث يرواند أبراهاميان، إذ من المؤكّد أنّ مسألة إسرائيل وفلسطين تعتبر خطأً أحمر لا يحقّ لأحد تجاوزه، وهذا هو السبب الذي جعل هنتنغتون يتجاهلها ولا يتطرّق مطلقاً لدور إسرائيل على الساحة الدولية وتداعيات مواقفها وسلوكياتها على السياسة الدولية، فهي تخطى بدعم لا محدود من قبل وسائل الإعلام والشخصيات السياسية الأمريكية؛^٢ وفي هذا السياق ادّعى الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش عدم وجود أيّ ارتباط بين الصراع العربي الإسرائيلي والكراهية للولايات المتحدة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط، كذلك ادّعى أنّ هذا الصراع لا ارتباط له بروج ظاهرة الإرهاب ضدّ بلده؛ وهذا الإنكار طبعاً يتناغم بالكامل مع فحوى نظرية صراع الحضارات.

بناءً على ذلك لو ذكر الباحث هذه الحقائق فهو حسب السياسة الأمريكية قد تجاوز الخطوط الحمراء التي لا يحقّ لأحد تجاوزها، وهذا طبعاً خطأ لا يُغتفر.^٣

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ صاموئيل هنتنغتون ضمن نظريته «صراع الحضارات» ضلّل الرأي العامّ عن أهمّ القضايا على الساحة الدولية وأكثرها تعقيداً، حيث صوّر العلاقات الدولية في منأى عن الحقائق الأساسية في العالم، وهذا هو أحد أسباب مقبولة نظريته على نطاق واسع.

نقد تفصيلي لنظرية صراع الحضارات

نظرية صاموئيل هنتنغتون «صراع الحضارات» رغم اشتغالها على بعض المسائل الهامة التي

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

2. Ibid.

3. Semati, Mehdi (2010). 'Islamophobia, Culture, and Race in the Age of Empire', *Cultural Studies*, Vol. 24, No. 2.

تستحقّ الاهتمام إلا أنّها لا تستند إلى أيّة ركيزة علمية أو نظرية قطعية، ناهيك عن عدم انسجامها مع الكثير من الحقائق التاريخية^١ ومن جملة نقاط ضعفها ما يلي:

«سذاجة أطروحتها بشكل واضح وصريح

- طرحها مفاهيم كلىة بدون تفاصيل

- تفسير الأحداث التاريخية بشكل خاطئ

- انتقائية بعض الأمور وتجاهل بعضها الآخر^٢»

الباحثان تشارلز كروكر وريتشارد روبنشتاين اللذان ابتدعا نمطية «تلبية حاجات البشر» وصفا انتقائية صاموئيل هنتنغتون في نظريته المذكورة كما يلي:

«هنتنغتون انتقى لنظريته بعض الصراعات القومية والوطنية التي تعصف بالساحة

الدولية في عصرنا الراهن لإثبات صواب نظريته وتلقين المخاطب بمسألة وجود

صراع بين حضارتين، إلا أنّ انتقائيته هذه لا يمكن تعميمها.^٣»

فضلاً عن ذلك إذا اعتبرنا التوقعات التي احتملها في مقالته بمثابة أصل أساسي ومنهج سياسي، فإنّ غاية ما ينتج عن ذلك هي كون هذه التوقعات مجرد إقناع لقائلها فحسب.^٤ كما أنّ الباحث فوكس في سنة ٢٠٠١م والباحثين بيبيدي ومينودا في سنة ٢٠٠٢م تطرّقا إلى بيان عدد من الإشكاليات التي تطرح على هذه النظرية، وفي هذا السياق أكّدوا على أنّه عرّف الحضارة بشكل كليّ وغامض بحيث لم يوضّح الحدّ الفاصل بين مختلف الحضارات البشرية،

١. مجتبى أميرى وحيد، نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٢٧.

٢. ثيودور كولومبوس، تانوس ورميس، «در جست وجوي بربرهاي جديد» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ٢٣١.

٣. ريتشارد روبنشتاين، تشارلز كروكر، «چالش با هانتينكتون» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ٢٦٠.

٤. ثيودور كولومبوس، تانوس ورميس، «در جست وجوي بربرهاي جديد» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، ص ٢٣١.

كذلك انتقدوا رأي من اعتبر الثقافتين الإسلامية والغربية على نسقٍ واحدٍ ورأي كل من يدّعي تناسق الثقافتين الأمريكية والأوروبية دون الأخذ بنظر الاعتبار الفوارق الشاسعة والواضحة فيما بينها والاختلافات المحتدمة مثل الاختلاف الشديد بين فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية بالنسبة إلى الحرب ضدّ العراق سنة ٢٠٠٣م، والأهمّ من ذلك فالضعف الأساسي الذي تعاني منه هذه النظرية برأي هؤلاء الباحثين هو ادّعاؤها وجود ارتباط بين الحضارتين الإسلامية والكونفوشية، فقد ادّعى هنتنغتون هذا الارتباط دون دليلٍ يذكر.^١

خلاصة ما ذكر هي أنّ نظرية صراع الحضارات التي طرحها صاموئيل هنتنغتون تتضمن أخطاءً فكريةً بيّنة لكل مدقّق، ولا تتقوم على أسس استدلالية رصينة، بل استدلالاته هشة للغاية لكونه اعتمد فيها على شواهد تاريخية ضعيفة، ومن جملة نقاط الضعف التي ترد عليها ما يلي:

- التركيز بشكلٍ أساسي على الحضارات.
 - اعتبار الحضارات عوامل مؤثّرة في واقع السياسة الدولية وطرحها كبديلة عن مفهوم دولة الأمّة (الدولة القومية).
 - اعتبار نمطية الحرب الباردة مرتكزاً أساسياً للتحوّلات التي شهدتها العالم بعد الحرب العالمية الثانية.
 - التأكيد على اتّحاد الثقافة مع الحضارة.
 - الاعتماد على أسس تحليلية كئيّة.
 - ادّعاء استحالة تحقّق أيّ تقارب بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية.^٢
- وفيما يلي نسلّط الضوء على بعض الآراء النقدية بخصوص نظرية هنتنغتون الواهية:
- «إحدى نقاط الضعف التي يؤخذ عليها هذا المفكر الغربي ضمن نظريته صراع الحضارات والتي جعلته عرضةً لنقدٍ جادٍّ، هي تصوّره الخاطئ لمعنى "الحضارة"،^٣

1. Marranci, Gabriele (2004). 'Multiculturalism, Islam, and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia', *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 1, p. 109.

٢. مجتبى أميرى وحيد، نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٣٤.

٣. أحمد صدري، «مصاف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتينكتون» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، ص ١٤٤.

فقد ادّعى وجود ارتباط وطيد بين الثقافة والحضارة دون أن يذكر لها أي تعريف علمي، حيث اعتبرهما مفهومين مترابطين مع بعضهما ومستترين، في حين أنّ الخبراء في الدراسات الثقافية والحضارية تبوّأ رأياً آخر مخالفاً لما قاله واعتبروهما مفهومين مختلفين في الدلالة وبينهما تباين ملحوظ تجاهله هنتجتون بالكامل.^١

بعض الباحثين المختصّين بالدراسات الأنثروبولوجية وتاريخ العلوم الاجتماعية يعتقدون أنّ هنتجتون أدرك أهمّية الثقافة وأذعن بذلك بعد تأكيد هذا الموضوع من قبل الرواد في الدراسات الثقافية الذين أكّدوا قبله على أنّها بمثابة مفهوم أساسي في غاية الأهمية ضمن عملية تحليلي القضايا الاجتماعية، لذا فهو مدين في نظريته صراع الحضارات إلى الدراسات التي أجريت سابقاً من قبل هؤلاء الخبراء.^٢

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي عدم وجود أي اشتراك بين الحضارات التي تحدّث عنها صامويل هنتجتون في مقالته صراع الحضارات، فالحضارات الثلاثة - الإسلام والهندوسية والكونفوشية - التي ذكرها ضمن سبع حضارات، تعدّ جزءاً من الأديان الشهيرة في العالم؛ وقد اعتبر الحضارة اليابانية كالثريا التي تضيء سماء الشعب الياباني، وحضارة أمريكا اللاتينية وصفها بحضارة لغة عدّة شعوب وأمم، والحضارة الأفريقية فهي برأيه حضارة رقعة جغرافية، وأمّا الحضارة الغربية اعتبرها تدور أينما دارت الشمس.^٣

بشكل عامّ يمكن تلخيص رأيه بالنسبة إلى أربع حضارات من الحضارات التي تطرّق إلى ذكرها بأنّها لا تعدّ حضارات من الأساس،^٤ فعلى سبيل المثال لماذا اعتبر الحضارة اللاتينية التي انبثقت من

١. مجتبى أميرى وحيد، نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون ومنتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٣٧ - ٣٨.

2. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

٣. أحمد صدري، «مصاف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتينكتون» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، ص ١٤٥.

٤. برايان بيدهام، «سلام و غرب» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ٢٧٠.

الحضارة الغربية بكونها حضارةً مستقلةً عنها؟ ولماذا لم يعتبر الحضارة الروسية كجزءٍ من الحضارة الغربية رغم أنها منبثقة من المعتقدات الدينية المسيحية الأرثوذكسية ومتأثرة إلى حدٍ كبير بفكر لينين وتولستوي؟^۱ لا شك في أنّ المسيحية الأرثوذكسية وأفكار لينين وتولستوي كلّها محسوبة على الثقافة الغربية. فضلاً عن ذلك اعتبر المواطنین الأمريكيان الذين ينحدرون من أصول أفريقية ولاتينية خارجین عن نطاق الحضارة الغربية رغم أنهم عاشوا في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من ثلاثة قرون،^۲ والأكثر عجباً من كلّ ذلك هو عدم إدراج الحضارة اليهودية ضمن فهرس الحضارات التي ذكرها رغم عراققتها وقدمها وتراثها الغني، فهي حضارة عمرها آلاف السنين.^۳

السؤال الآخر الذي يطرح في هذا الصعيد ولربّما يعتبر أهمّ سؤال في هذا المضمار، هو: ما دليله على وجود مواجهة - صراع - بين الحضارات؟ سبب طرح هذا السؤال هو أنّ أوجه الاشتراك بين الحضارات القديمة كثيرة جداً ومن ثمّ فإنّ دواعي اشتراكها أكثر من دواعي اختلافها، فالأديان تتناغم مع بعضها ضمن أوجه اشتراك كثيرة؛^۴ ومن جهة أخرى فإنّ أهمّ الخلافات الحضارية هي في الواقع داخلية، أي أنّ كلّ حضارة تعاني من صراعات داخلية ولا تعاني من صراع مع حضارة أخرى،^۵ وهذا ما أكّدت عليه أستاذة جامعة جورج تاون وممثّلة الولايات المتحدة الأمريكية في منظمة الأمم المتحدة الباحثة جين كيرك باتريك، حيث قالت لم يثبت لنا صواب الرأي القائل

۱. جين كيرك باتريك، «ضرورت نوین سازی: سنت ها و دگرگونی ها» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتیکتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی امیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية طهران، منشورات وزارة الخارجية، ۲۰۰۷ م، ص ۱۸۲.

2. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

۳. ثیودور کولومبوس، تانوس ورمیس، «در جست وجوی بربرهای جدید» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتیکتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی امیری وحید، ص ۲۳۳.

۴. سیّد حسین نصر، «برخورد تمدن ها و سازندگی آینده بشر» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتیکتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی امیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ۲۰۰۷ م، ص ۱۳۹.

۵. أحمد صدري، «مصاف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتیکتون» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتیکتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی امیری وحید، ص ۱۵۰.

بوجود خلافات بين الحضارات في القرون الماضية بحيث أسفرت عن حدوث صراعات دامية طويلة الأمد، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، بل هناك الكثير من الإحصائيات الموثقة التي تدلّ على أنّ الحضارات منذ معاهدة سلام وستفاليا وإلى يومنا هذا شهدت صراعات داخلية وليست خارجية، والقرن العشرين الذي بلغت فيه هذه الصراعات ذروتها نجد أمثلة كثيرة عليها كالتصفيات الجسدية والاغتيالات التي ارتكبت في عهد ستالين ومجزرة بول بوت، والأشدّ من كلّ ذلك اندلاع الحريين العالميتين الأولى والثانية اللتين راح ضحيتها أكثر من مئة مليون إنسان، فهذه الأحداث عبارة عن صراعات حضارية داخلية وليست صراعات بين حضارات، لكن ما يدعو للأسف أن صاموئيل هنتنغتون غفل عنها.^١

إضافةً إلى ذلك فإنّ معظم المفكرين والباحثين الذين لهم الريادة في العلوم السياسية، انتقدوا هذا المفكر الأمريكي لكونه قلّل من شأن الحكومات في النظام العالمي الجديد، حيث ادّعى أنّها ستصبح صاحبة الدور الأساسي على صعيد السياسة الدولية حتّى بعد عهد الحرب الباردة وفي هذا السياق سوف يسعى الحكّام إلى تأمين مصالحهم الوطنية وليس الثقافية،^٢ وفي هذا السياق نذكر مثلاً لإثبات هذه الحقيقة، ومثالنا هو ما قاله الأستاذ الشهير في جامعة جون هوبكنز والخبير في شؤون الشرق الأوسط الباحث فؤاد عجمي ضمن مقالة نشرت في مجلة السياسة الخارجية، حيث انتقد صاموئيل هنتنغتون قائلاً:

«هنتنغتون هو أحد الشخصيات الأكثر نفوذاً في مجال الدولة ومصالحها الوطنية، لذا لا يمكنه تجاهل دور الدول في تحقيق أهدافها ومصالحها الوطنية، فالدولة إلى يومنا هذا ما زالت أقوى عنصرٍ على صعيد القضايا الدولية.^٣»

١. جين كيرك باتريك، «ضرورت نوين سازي: سنت ها و دگرگوني ها» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی أميري وحيد، ص ١٨٢؛ ثيودور كولومبوس، تانوس ورميس، «در جست وجوي بربرهاي جديد» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی أميري وحيد، ص ٢٣٣.

2. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

٣. مجتبی أميري وحيد، نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٢٧٧.

فؤاد عجمي أكد على بطلان نظرية صراع الحضارات وأعرب عن استغرابه لطرحها من منطلق اعتقاده بأن الحضارات لا يمكنها السيطرة على الدول، بل الدول هي التي تسيطر على الحضارات، وهناك باحثون ومفكرون آخرون تبّنوا رأياً مشابهاً عبر التأكيد على أنّ سياسات البلدان تنشأ على أساس مصالحها ولا تنبثق من الصراع الثقافي.^١

النقد الآخر الذي يطرح على نظرية صراع الحضارات التي روّج لها صاموئيل هنتنغتون هو موقفه المناهض للإسلام والمناحز للغرب، حيث ادّعى أنّ هذا الدين يحتلّ رقعة جغرافية حدودها دامية، فالأحداث التاريخية برأيه تدلّ على حدوث حروب دامية بين الحضارة الإسلامية والحضارات المجاورة للبلدان المسلمة لكونه ديناً يتبنّى نهج الصراع الثقافي والعنف في علاقاته مع غيره. هناك استفسارات أساسية تطرح على هذا الرأي، ومن جملة ما يلي:

«ما هو الدليل التاريخي الذي يثبت هذا الادّعاء؟ أيّ شعوب أريقّت أو مازالت دماؤها تراق في حدود البلدان الإسلامية؟ من المؤكّد أنّ الحروب التي اندلعت بين المسلمين وغيرهم على الحدود المحاذية للبلدان الإسلامية سببها الشعوب العنصرية والمتطرّفة غير المسلمة، فيا ترى ألا يشهد التاريخ على أنّ هذه الشعوب هي التي كانت تعتدي على المسلمين؟ ألا يشهد التاريخ على أنّ غير المسلمين هم الذين أراقوا دماء المسلمين في الفلبين والبوسنة وارتكبوا مجازر بشعة بحقهم ولم يرحموا بالأبرياء الذين لا حول لهم ولا قوّة؟ فهل القتل والعنف والتدمير الذي حدث في الهند وإسرائيل وبورما سببه المسلمون أو أنّهم هم الضحية للإرهاب العنصري والطائفي؟ أليست الأقليات المسلمة في هذه البلدان هي المضطهدة والمغلوبة على أمرها؟^٢»

هنتنغتون قرن الإسلام بالعنف رغم أنّ كافّة الحروب والصراعات الدامية التي حدثت في

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

٢. أحمد صدري، «مصاف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتينغتون» در نظرية برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی أميري وحيد، ص ١٤٩.

السنوات الماضية بين المسلمين والقوى الغربية والتابعة لها نتیجتها هي أنّ الضحية الأولى لها المسلمون أنفسهم سواءً في أذربيجان وفلسطين والعراق والبوسنة،^١ ومن ناحية أخرى حاول قدر المستطاع تنزيه الغرب من الظلم والعنف مستنداً إلى الكثير من الأمثلة، وهذا الأمر بكل تأكيد مثير للسخرية لأنّه نقض للحقائق التاريخية الثابتة، لذا انتقده أستاذ علم الاجتماع في جامعة ليك فورست الواقعة في مدينة شيكاغو الدكتور صديري قائلاً:

«هناك مرض يهدّد كافّة الحضارات على حدّ سواء، لكن ليس في آنٍ واحدٍ وبمستوى واحدٍ، ألا وهو الفاشية والأنانية والرهاب من الغير ومناهضة الغير. إنّهُ سرطان لا يميّز بين الشرق والغرب، والتاريخ يشهد على عدم وجود أيّة حضارة منزهة من هكذا توجّهات منحفة، لذا ليس من الإنصاف أن تتنصّل إحدى الحضارات من سلوكياتها الفظة وتنسبها إلى غيرها بحيث تعتبره عدوّاً لها.^٢»

كما أنّ بعض المؤرّخين والخبراء في مسائل الشرق الأوسط أدركوا مدى معرفة صاموئيل هنتنغتون بالواقع الإسلامي، لذا أكّدوا على أنّه كرّر كلام أسلافه من أمثال آرنولد جوزيف توينبي وأوسفالد آرنولد غوتفريد شبينغلر، فهو خبير في الشؤون السياسية طرح نظريته على نحو الاستعجال وبدون حسابات علمية ومنطقية معتبرة، حيث تتمحور آراؤه حول موضوع لا علم له بتاريخه على الإطلاق.^٣

الباحث أس. أي. حسين دون في عام ٢٠٠٣م مقالةً تطرّق فيها إلى بيان مدى إلمام هنتنغتون بالإسلام والقضايا المرتبطة به، وفي هذا السياق اعتبره جاهلاً بذلك وشكّك بمصداقية كلامه مؤكّداً على أنّه أثبت جهله بالفرق بين أهل الكتاب - اليهود والمسيحيين -

١. كيشور محبوباني، «خطر انحطاط: غرب از دیگران چه چیزی می تواند بیاموزد؟» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی امیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ٢٠١.

٢. أحمد صديري، «مصادف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتینگتون» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی امیری وحید، ص ١٤٩ - ١٥٠.

3. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

وبين الكفار والمشرّكين وفق التعاليم الإسلامية سواءً في مقالته وفي كتابه اللذين طرح فيها نظرية صراع الحضارات.^١

وأما أهمّ نقاط الضعف التي ترد على نمطية صراع الحضارات بشكل عامّ وليس على نظرية هنتنغتون فحسب، ولا سيّما على صعيد بيان الحقائق المرتبطة بالإسلام، فهي تتلخّص بما يلي:

عدم وجود رؤية شاملة ومنطقية وواقعية إزاء الإسلام، اتّباع وجهة نظر بمحورية أوروبا، تبني نزعة قومية عنصرية، تبني نزعة علمانية، تصوير المسلمين بصورة سلبية ومنحازة تستبطن أهدافاً معينة، ادّعاء أنّ الثقافة الإسلامية راکدة ومتحجّرة، ادّعاء أنّ الصراع بين الإسلام والغرب أمر ذاتي وحتمي، الاستهانة بالعالم الإسلامي وتصوير مجتمعاته بأنّها بؤر عنف وإرهاب وتمرد وعدااء للعقل والمنطق وتعارض كافّة مظاهر التطوّر والحداثة الغربية، تعميم سلوكيات بعض الحركات الإرهابية المتطرّفة مثل القاعدة على العالم الإسلامي بأكمله وتصويره بأنّه عالم إرهاب وعنّف واستبداد، زعم أنّ المسلمين لا يعتقدون بالحوار الحضاري بين الإسلام والغرب، زعم أنّ الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب أمر محتوم ومتواصل وملؤه العنف والقتل، تنزيه الولايات المتحدة الأمريكية والقوى الغربية من كلّ سلوك سلبي وتجاهل تدخّلاتها في البلدان الإسلامية والشرق الأوسط بهدف الترويج للفكر العلماني والعنف والحروب بين هذه البلدان، عدم الإذعان بأنّ الولايات المتحدة الأمريكية والقوى الغربية تقدّم الدعم للأنظمة الفاسدة والمستبدّة التي تحكم بعض البلدان الإسلامية، تجاهل الكثير من الحركات والتيارات الإصلاحية والتجديدية التي ظهرت في العالم الإسلامي، تجاهل الكثير من الأسباب الداخلية والخارجية التي أسفرت على مرّ التاريخ بتفاهم الصراع بين الشرق والغرب، ادّعاء أنّ هذا الصراع ذاتي لا بدّ منه، عدم وجود أيّة أدلّة تاريخية تثبت المدّعى.^٢

وأما بالنسبة إلى المسألتين اللتين ذكرتا بخصوص ما قاله برنارد لويس، نقول في تفنيدهما

1. Marranci, Gabriele (2004). 'Multiculturalism, Islam, and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia', *Culture and Religion*, Vol. 5, No. 1.

٢. خليل الله سردار نيا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: بررسي و نقد دو باراداييم رقيب در تبیین اسلام کراتي در خاورميانه (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «مطالعات خاورميانه»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٢٠١١، ٤.

بشكل مقتضب: المسألة الأولى هي وجود منطقة فراغ واسعة النطاق بين دار الإسلام ودار الحرب فيها مكان لكل إنسان منصفٍ ومدافعٍ عن الحقٍّ ومتحرّرٍ مهما كانت عقيدته ودينه، لأنّ الأحكام الشرعية الإسلامية لا تسوّغ مطلقاً إرغام الناس على اعتناق الإسلام أو الانخراط في دار الحرب رغم إرادتهم. والمسألة الأخرى هي أنّ الدين الحنيف من وجهة نظر إسلامية يعمّ كافّة الأصول والمفاهيم المشتركة بين الأديان السماوية - الإبراهيمية - التي هي اليهودية والمسيحية والإسلام.

الجدير بالذكر هنا أنّ المفكرين الشهيرين المتخصّصين ببحوث الإسلاموفوبيا والاستشراق فريد هاليداي وإدوارد سعيد، وجّهَا أشدّ نقدٍ لنظرية صاموئيل هنتنغتون، فالأوّل قال في مقالته المعروفة إعادة النظر في الإسلاموفوبيا:

«... هذا الأمر بطبيعته يحفزنا على ذلك، لكن من الخطأ بمكان ادّعاء أنّ المشاعر المناهضة للإسلام في العصر الحديث تضرب بجذورها في تاريخٍ سحيقٍ من الصراع الدامي بين الإسلام والغرب... والخطأ الأسوأ من ذلك هو ادّعاء أنّ مناهضة المسلمين ابتدأت بعد انتهاء الحرب الباردة.^١»

كذلك انتقد الرؤية الساذجة المبنية من قراءة مفهومي الإسلام والغرب بشكل سطحي، حيث أكّد على أنّ كلّ واحد منهما يشمل نطاقاً دلالياً واسعاً ومتنوعاً، لذا ليس من الصواب إطلاق عنوان «غرب» على العالم الحديث بأسره، كذلك من الخطأ إطلاق عنوان «إسلام» للإشارة إلى خمسين بلداً على أقلّ تقدير وأكثر من مليار ونصف المليار إنسان في العالم؛ وعلى هذا الأساس إن أردنا تحليل واقع العلاقات بين الإسلام والغرب لا بدّ لنا أولاً من استقصاء الاختلافات الكائنة بين كافّة البلدان الإسلامية والغربية، أي معرفة واقع البلدان التي تندرج تحت مظلة الحضارة الغربية وواقع البلدان التي تندرج تحت مظلة الحضارة الإسلامية.^٢

وأما المفكر إدوارد سعيد ففي مقالة دَوّنها عام ٢٠٠٢م انتقد نظرية صراع الحضارات التي

1. Halliday, Fred (1999). 'Islamophobia reconsidered', *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No. 5., p. 895.

2. Ibid, p. 893 - 896.

استحوذت على الساحة الفكرية في الآونة الأخيرة، حيث اعتبرها أقل شأناً مما يتم الترويج له وغاية في السذاجة والضعف ولا تستند إلى مبادئ البحث العلمي الدقيق والمعتبر،^١ وضمن نقده الذي طرحه عليها تحت عنوان «الإسلام هوية ثقافية» أكد على أن صامويل هنتنغتون صوّر الإسلام والغرب بذات النسق واعتبر كل واحد منهما محاطاً بجدار صلب لا يمكن اقتحامه بحيث يجب على كل مسلم أن يعلن ولاءه للإسلام فقط وكل غربي مكلف بأن يعلن وفاءه للغرب فحسب، بينما الواقع على خلاف هذا التصوّر، إذ لا يوجد أي انطباق بين الحضارتين الإسلامية والغربية وهما ليسا على نسق واحد وكل واحد منهما يتضمن مفاهيم ومبادئ ذاتية متنوّعة، وهذه حقيقة يجب الإذعان إليها إزاءهما؛^٢ فعلى سبيل المثال ما هو وجه التشابه بين الثقافة المتحرّرة والمتفرّدة في السعودية وبين الثقافة العريقة والشاملة في مصر؟^٣

خاتمة البحث

في ختام البحث نطرح السؤال التالي على نظرية صراع الحضارات: هل ما طرحه صامويل هنتنغتون في هذه النظرية يعتبر إبداعاً لا سابق له أو أنّه مجرد وجه آخر للحرب الباردة التي وضعت أوزارها؟

على الرغم من أن هذا المفكر الأمريكي أعلن نهاية الحرب الباردة بأعلا صوته، إلا أنّه بشكل ضمني رفع شعار «تحيا الحرب الباردة»،^٤ فهو قبل أن يبادر إلى طرح مبادئ إستيمولوجية واقعية وواضحة إزاء الأوضاع الحالية لعالمنا المعاصر، أعرب عن رغبته في استمرار الحرب الباردة على ضوء استراتيجيات وسياسات وإجراءات جديدة، ولا سيما في

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3. , p. 534.

٢. إدوارد سعيد، «إسلام بك هويت فرهنگي است» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقحها مجتبی أميري وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م، ص ٢١٤.

٣. مجتبی أميري وحيد، نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، ص ٢٧٧.

٤. ريتشارد روبنشتاين، تشارلز كروكر، «چالش با هانتينغتون» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقحها مجتبی أميري وحيد، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

مجال تقنية الإعلام الحديث.

بعض الناقدين يعتقدون بأنّ البنية الأساسية لهذه النظرية هي النظرية الداروينية الاجتماعية الشهيرة التي انتشرت على نطاق واسع في الأوساط الفكرية في باكورة القرن العشرين، والدليل على ذلك وجود العديد من المفاهيم والخلفيات المشتركة بين النظريتين، مثل ما يلي:

- الخوف من الغير

- البربر على حدودنا

- الشعوب غير الأوروبية تهديد جاد للغرب

صامويل هنتنغتون في الحقيقة لم يطرح شيئاً جديداً في نظريته، بل غاية ما في الأمر أنّه صاغ المخاوف الموهومة التي شهدتها المجتمعات الغربية خلال العقود الماضية ضمن إطار جديد بحيث نسب الخوف الأسمر والأصفر والأسود إلى الحضارات الإسلامية والهندوسية والأفريقية.^١

الرؤية التي تبناها إزاء الحضارات غير الغربية والتي لا تستند إلى أية حقائق تاريخية ولا تمتّ بأدنى صلة لمقوماتها الذاتية، فحواها أنّ هذه الحضارات تعدّ تهديداً جاداً للولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها على شتى الصعد الاقتصادية والسياسية والعسكرية،^٢ وفي هذا السياق قال المفكر إدوارد سعيد: نظرية هنتنغتون منبثقة من توجّهات المشرفين على سياسة البنتاغون والمسؤولين عن الصناعات العسكرية الأمريكية، فهؤلاء أصبحوا عاطلين عن العمل بعد انتهاء الحرب الباردة واليوم تهيأت لهم فرصة عمل جديدة.^٣

النتيجة

ما ذكر في هذه المقالة بخصوص نظرية صراع الحضارات التي طرحها في بادئ الأمر برنارد لويس ثمّ تبعه في طرحها بشكل أكثر منهجية وتفصيلاً صامويل هنتنغتون، يمكن تلخيصه في

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

٢. أحمد صدري، «مصاف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتينغتون» در نظريه برخورد تمدن ها: هانتينغتون و منتقدانش (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبی اميري وحيد، ص ١٤٥.

٣. عبد الله بيجرانلو، بازنهائي ايران و اسلام در هاليوود (باللغة الفارسية)، ص ٩٢.

النقاط التالية:

١. هذه النظرية التي طرحت في أوائل عقد التسعينيات من القرن المنصرم باتت خلال الخمس والعشرين سنة الماضية كمرتكز دلالي وإطار مفهومي أساسي لتحليل طبيعة العلاقة بين الحضارتين العظمتين الإسلامية والغربية، كما أصبحت بنيةً أساسيةً ومنطلقاً لتعامل وسائل الإعلام الغربية والمسؤولين الغربيين مع المسلمين ومحوراً لكيفية تعاطيهم مع العالم الإسلامي، وهذا الموضوع تجلّى إلى العلن واتّضحت كلّ معالمه بعد أحداث تدمير برجي التجارة العالمية في نيويورك إبّان الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام ٢٠٠١م، حيث حدث اتفاق عام بين أهمّ المؤسسات الإعلامية التابعة للمعنيين بإدارة شؤون الولايات المتحدة الأمريكية لتسخّر وسائلها الإعلامية كجبهة مناهضة للعالم الإسلامي، ومن أبرز وسائل الإعلام التي ساهمت في هذه الهجمة ضدّ المسلمين صحف نيويورك تايمز وواشنطن بوست وول ستريت جورنال، وقناتا «أن. بي. سي.» و«سي. أن. أن.» التلفزيونيتان وغيرهما.

وكما ذكرنا في نصّ المقالة فالضرورة تحتّم علينا معرفة نمطية هذه التوجّهات المناهضة للإسلام وتشخيص أسباب نجاح نظرية صراع الحضارات وما ساعدها على تحقيق الأهداف الكامنة وراءها وكيف تمكّنت من استقطاب الرأي العام نحوها وتلقينه بكلّ ما يخدم مصالحها وأهدافها، وكيف استطاعت أن تبسط نفوذها في الأوساط السياسية وتحرف في تيارها نخبة الشخصيات الفكرية والثقافة في الولايات المتحدة الأمريكية. ناهيك عن ضرورة نقدها، إذ بدون نقدها بدقّة ومنهج علمي قويم لا يتسنّى التصدّي لظاهرة الإسلاموفوبيا - الرهاب الإسلامي - في العصر الحديث، بل ما لم نتطرّق إلى نقدها لا نتمكّن من معرفة السبل الكفيلة والأساليب الناجعة في مواجهة المدّ المناهض للإسلام الذي تبلور بعد الترويج للإسلاموفوبيا، وفي هذا السياق يجب علينا بيان كيفية استعراض الإسلام في وسائل الإعلام العامّة في العالم الغربي ولا سيّما في الولايات المتحدة الأمريكية بصفتهما الركيزة الأساسية لصياغة الرأي العام في المجتمعات الغربية، كذلك لا بدّ من بيان الأسلوب الذي يتّبعه المسؤولون وحتى المواطنون الغربيون في تعاملهم مع المسلمين في شتى المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

إذن، لا بدّ من معرفة جذور ظاهرة الإسلاموفوبيا المعاصرة ثمّ نقدّها بشكل صائب.

٢. هذه النظرية أصبحت خلال العقدين الماضيين مرتكزاً نظرياً وإطاراً فكرياً ومصدراً مرجعياً لمعظم الباحثين والمفكرين والمحلّلين في العالم الغربي، حيث اعتمدوا عليها بشكل معلن أو غير معلن، وهناك من اعتمد عليها بشكل لاشعوري، والهدف من ذلك طبعاً تفسير واقع العلاقات التاريخية والمعاصرة بين الحضارتين الإسلامية والغربية العظيمتين بمحورية البلدان الخاضعة لهما.

إذن، اتّخذ الباحثون الغربيون نظرية صراع الحضارات كمنطلق للتنظير وتحليل الأحداث.

٣. اتّخذت هذه النظرية كمرتكز أساسي لتبرير بعض السلوكيات الغربية المناهضة للعالم الإسلامي، حيث تذرّع بها المسؤولون في عالم السياسة والمعنون بالشأن الإعلامي والمتصدّون لإدارة المؤسسات الإعلامية، بل حتّى عامّة الشعوب الغربية، لاتّخاذ مواقف معادية ضدّ الإسلام لدواعي وهمية قوامها وجود صراع محتدم بين الحضارتين الإسلامية والغربية، وقد استدلّوا على رأيهم هذا بما حدث بعد انتهاء الحرب الباردة، حيث ادّعوا أنّ المسلمين نشطوا على الساحة الدولية من جديد وراحوا يعربون عن بغضهم وعدائهم المبيّت للغرب بشكل علني.

٤. التحليلات السياسية وغير السياسية التي تطرح في العالم الغربي بمحورية النظرية المذكورة، ولا سيّما بعد أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام ٢٠٠١م وما تلاها من أحداث دولية أخرى، اتّسمت بطابعين أحدهما سياسي والآخر علمي بحيث تجاوزت المستوى الإعلامي ولم تقتصر على الصحف والمجلات والقنوات التلفزيونية والمحطّات الإذاعية، بل تغلّغت في عمق الأوساط الأكاديمية لتدوّن ضمن مقالات علمية صرّح بعض كتّابها بأنّهم ارتكزوا في بحوثهم عليها، ولم يصرّح آخرون بذلك.

٥. الموضوع الذي تمحور حوله البحث والتحليل في هذه المقالة بشكل صريح وضمني، تتلخّص معالمة بما يلي:

- أ) أسباب طرح نظرية صراع الحضارات من قبل أبرز المفكرين الغربيين.
- ب) مختلف القراءات التي طرحت بخصوصها والآراء التفسيرية لمضمونها.
- ج) الأدلّة والوثائق والشواهد التاريخية التي تسبّبت في طرحها.

- (د) أهمّ نقاط ضعفها والنقد الذي يطرح عليها.
- (هـ) أسباب تأييدها من قبل فئة خاصّة في العالم الغربي، ومستوى هذا التأييد.
- (و) مدى نجاحتها وقدرتها على توضيح واقع الأحداث التي يشهدها العالم المعاصر.
- (ز) الآثار السلبية التي ترتبت عليها وعلى ما شاكلها من آراء هدامة، والتي تؤثر بشكلٍ سلبي للغاية على واقع العلاقات بين الحضارات في الوقت الراهن ومستقبلاً.

المصادر

١. مجتبى أميرى وحيد، *نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م.
٢. عبد الله بيجرانلو، *بازنمائي ايران و اسلام در هاليوود* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز الدراسات الثقافية والفنية والعلاقات العامة، ٢٠١٢م.
٣. بريان بيدهام، «*اسلام و غرب*» در *نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش* (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م.
٤. ريتشارد روبنشتاين، تشارلز كروكر، «*چالش با هانتينكتون*» در *نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش* (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م.
٥. خليل الله سردارنيا، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: *بررسي و نقد دو باراداييم رقيب در تبين اسلام كرائي در خاورميانه* (از دهه ١٩٧٠ به بعد)، نشرت في مجلة «*مطالعات خاورميانه*»، السنة الثامنة عشرة، العدد ٤، ٢٠١١م.
٦. إدوارد سعيد، *شرق شناسي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الرحيم كواهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الثقافة الإسلامية، ٢٠٠٣م.
٧. إدوارد سعيد، «*اسلام يك هويت فرهنگي است*» در *نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش* (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م.
٨. سيّد رضا صالحى أميرى، *مفاهيم و نظريه هاي فرهنگي* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات ققنوس، ٢٠١٣م.
٩. أحمد صدرى، «*مصاف تمدن ها: خواب چپ ساموئل هانتينكتون*» در *نظريه برخورد تمدن ها: هانتينكتون و منتقدانش* (باللغة الفارسية)، مقالة ترجمها إلى الفارسية ونقّحها مجتبى أميرى وحيد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات وزارة الخارجية، ٢٠٠٧م.

۱۰. جین کیرک باتریک، «ضرورت نوین سازی: سنت ها و دگرگونی ها» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (بالغة الفارسیة)، مقالة ترجمها إلى الفارسیة ونقّحها مجتبی آمیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية طهران، منشورات وزارة الخارجية، ۲۰۰۷م.

۱۱. ثیودور کولومبوس، تانوس ورمیس، «در جست وجوی بربرهای جدید» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (بالغة الفارسیة)، مقالة ترجمها إلى الفارسیة ونقّحها مجتبی آمیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية طهران، منشورات وزارة الخارجية، ۲۰۰۷م.

۱۲. برنارد لويس، خاورمیانه: دوهزار سال از تاریخ ظهور مسیحیت تا امروز (بالغة الفارسیة)، ترجمه إلى الفارسیة حسن کامشاد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية طهران، منشورات «نی»، ۲۰۰۲م.

۱۳. کیسور محبوبانی، «خطر انحطاط: غرب از دیگران چه چیزی می تواند بیاموزد؟» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (بالغة الفارسیة)، مقالة ترجمها إلى الفارسیة ونقّحها مجتبی آمیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية طهران، منشورات وزارة الخارجية، ۲۰۰۷م.

۱۴. عبد الله ناصري طاهري، مقالة باللغة الفارسیة تحت عنوان: مباني و ریشه های تاریخی اسلام هراسی غرب، نشرت في مجلة «مطالعات تاریخ اسلام»، السنة الأولى، العدد الثاني، ۲۰۰۹م.

۱۵. سیّد حسین نصر، «برخورد تمدن ها و سازندگی آینده بشر» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (بالغة الفارسیة)، مقالة ترجمها إلى الفارسیة ونقّحها مجتبی آمیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية طهران، منشورات وزارة الخارجية، ۲۰۰۷م.

۱۶. صاموئیل هنتنغتون، «برخورد تمدن ها» در نظریه برخورد تمدن ها: هانتینگتون و منتقدانش (بالغة الفارسیة)، مقالة ترجمها إلى الفارسیة ونقّحها مجتبی آمیری وحید، الجمهورية الإسلامية الإيرانية طهران، منشورات وزارة الخارجية، ۲۰۰۷م.

1. Abrahamian, Ervand (2003). 'The Us Media, Huntington and September 11', Third World Quarterly, Vol. 24, No. 3.
2. Afshar, Haleh, Rob Aitken, and Myfanwy Franks (2005). 'Feminisms, Islamophobia and Identities', Political Studies, Vol. 53, No. 2.
3. Ahmad, Fauzia (2006). 'British Muslim Perceptions and Opinions on News Coverage of September 11', Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 32, No. 6.

4. Ali, Yaser (2012). '*Shariah and Citizenship, How Islamophobia Is Creating a Second-Class Citizenry in America*', California Law Review, Vol. 100, No. 4.
5. Faimau, Gabriel (2015 a). '*The Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media, Representation of Islam and Muslims: A Critical Review*', Sociology Compass, Vol. 9, No.5.
6. Faimau, Gabriel (2015 b). '*Teaching and Learning Guide for the Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims: A Critical Review*,' Sociology Compass, Vol. 9, No. 7.
7. Halliday, Fred (1999). '*Islamophobia reconsidered*', Ethnic and Racial Studies, Vol. 22, No.5.
8. Marranci, Gabriele (2004). '*Multiculturalism, Islam, and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia*', Culture and Religion, Vol. 5, No. 1.
9. Poynting, Scott and Victoria Mason (2007). '*The Resistible Rise of Islamophobia Anti-Muslim Racism in the Uk and Australia before 11 September 2001*', Journal of Sociology, Vol. 43, No. 1.
10. Saeed, Amir (2007). '*Media, Racism, and Islamophobia: The Representation of Islam and Muslims in the Media*', Sociology Compass, Vol. 1, No. 2.
11. Semati, Mehdi (2010). '*Islamophobia, Culture, and Race in the Age of Empire*', Cultural Studies, Vol. 24, No. 2.
12. Stein, Arlene and Zakia Salime (2015). '*Manufacturing Islamophobia: Rightwing Pseudo-Documentaries and the Paranoid Style*', Journal of Communication Inquiry, Vol. 39, No. 4

النظرية النقدية للتكنولوجيا^١ هل غدت الديمقراطية الغربية محض وهم؟

آندرو فينبرغ^٢

الخلاصة

تهدف هذه المقالة للفيلسوف الأميركي آندرو فينبرغ إلى تلخيص الأفكار الرئيسية الواردة في النظرية النقدية حول التكنولوجيا، وترمي إلى إظهار صلتها بمصدريها: النظرية النقدية التي تبنتها مدرسة فرانكفورت، والجهود الأولية في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا. ومن أبرز الأفكار التي تطرق إليها الباحث هي تلك التي تتناول تحديد النظرية الفاعلية البشرية من قبل المنظومة التكنولوجية المهيمنة على المجتمعات المعاصرة. ويخلص الباحث من طرحه هنا إلى أنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا تعتبر أنّ التكنولوجيا ليست عديمة الأهمية ولكنها تفتقد للشمولية، وفي الوقت نفسه تطرح نظرية صريحة حول التدخلات الديمقراطية في الميدان التكنولوجي.

١. المصدر: هذه المقالة نشرت باللغة الانجليزية في الكتاب:

The Handbook of Science and Technology Studies, by Ulrike Felt (Editor), Rayvon Fouche (Editor), Clark A. Miller (Editor), Laurel Smith-Doerr (Editor), MIT press, 2017, pp635-663

العنوان الاصلی:

A Critical Theory of Technology

تعريب: هبة ناصر

2. Andrew Feenberg

المقدمة

استجابت دراسات العلم والتكنولوجيا في السنوات الأخيرة إلى ظهور المشاركة العامة في تحديد السياسة التكنولوجية، واقتربت أكثر من دائرة اهتمام النظرية النقدية حول التكنولوجيا^١. ما زالت النظرية النقدية حول التكنولوجيا تتميز عن أغلب مساهمات دراسات العلم والتكنولوجيا، وذلك عبر تأكيدها على مواضيع محدّدة مستقاة من مدرسة فرانكفورت، خصوصاً نقد العقلانية في الثقافة المعاصرة. وعليه، فإنّها تمّد جسور الصلة بين هذه الدراسات والنقد الاجتماعي الذي غالباً ما تمّ التغافل عنه. وعليه، كما لا يمكن اعتبار النظرية النقدية بديلاً عن دراسات العلم والتكنولوجيا، فهي دعوة لانفتاح هذه الدراسات على نطاقٍ واسعٍ من النظريات الفلسفية والاجتماعية حول الحداثة.

سوف نقوم أولاً بتصوير العلاقة بين النظرية النقدية حول التكنولوجيا وبعض من أبرز العلماء والإبداعات المنهجية في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا. بعد ذلك، سوف نشرع في توضيح التحفّظات المهمة المتعلقة بمفهوم التناغم الذي كان تاريخياً موضع اهتمام رئيسي في دراسات العلم والتكنولوجيا. بعدها، سوف ننطلق في تفسير المفاهيم الرئيسية والطرق التي تتبّعها النظرية النقدية حول التكنولوجيا ونناقش تداعياتها السياسية. أمّا في الختام، فسوف نُظهر كيف تُحلّل النظرية إحدى الحالات الدراسية المثيرة للاهتمام في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا.

تصوير النظرية النقدية حول التكنولوجيا

قبل أن تندرج دراسات العلم والتكنولوجيا بشكلٍ رسميٍّ في مجال البحث العلمي، نُسبت الدراسة الاجتماعية للتكنولوجيا إلى الماركسية والبراغماتية وفلسفة الظواهر وفقاً لهايدغر ونظريات الحداثة المختلفة، وقد تولّت هذه النظريات الواسعة والتخمينية في أغلب الأحيان استكشاف العلاقة بين التكنولوجيا والمجتمع. سعت هذه النظريات لفهم الميزة الخاصة

1. Chilvers, Jason and Matthew Kearnes. 2016. *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*. London and New York: Routledge.

بالحدثة على ضوء الثورات العلمية والتكنولوجية والانطلاق بناءً على ذلك في تفسير المساوئ الكثيرة للحدثة خصوصاً تراجع الفاعلية البشرية في مجتمع أصبح ذا سمةٍ تكنولوجيةٍ. أضحت المواضيع مألوفةً الآن: التكنوقراطية، استبداد الخبرة، إبدال الحكمة بالمعرفة والمعرفة بالمعلومات، النظر إلى الكائن البشري والمجتمع كمنظوماتٍ وظيفيةٍ معقدةٍ، خلّو الحياة المعاصرة من المعنى، زوال الإنسان، وما إلى ذلك. أما التكنولوجيا، فإنّها تضيّعُ بحدّ ذاتها في أوساط هذه المخاوف الكثيرة.

نجحت دراساتُ العلم والتكنولوجيا بشكلٍ كبيرٍ في إقصاء هذه المقاربات المتنافسة، ووضع دراسة الحالات الإفرادية للتكنولوجيات الفعلية مكانها. في يومنا الحالي، يستند القليلون فقط إلى مامفورد^١ أو ديوي^٢ أو هايدغر^٣ أو ماركوزه^٤ لنيل المعرفة المعمّقة بالتكنولوجيا. ولكن حينما وجّهت دراسات العلم والتكنولوجيا اهتمامها إلى دراسة الحالات الإفرادية باستخدام مناهج متجذّرة في الأنماط الفكرية الأخرى، أصبحت تُركّز بوتيرة أقلّ وبطموح أخفّ على المخاوف الاجتماعية والسياسية الأعم. تهتمُّ هذه المقالة بشكلٍ خاصّ بتضاؤل التأكيد على اهتمام منظّري الحدثة بالتناقض بين الفاعلية السياسية والعقلانية التكنوقراطية.

يعودُ هذا الامتناع عن الدخول في الميدان السياسي إلى ما أطلق عليه وايبي بيجكر^٥ «الانعطاف نحو الأكاديمية» الذي اعتُبر ضرورياً من أجل إرساء دراسات العلم التكنولوجي كعلمٍ اجتماعيٍّ^٦. بالطبع، لم يسلك الجميع الانعطاف الشهير ولكنّ الميدان امتاز بالامتناع عن الجدال السياسي ما شكّل متاعبً لمناصري الفكر النقدي السابق. تكلم لانغدون ونير^٧ النيابة عنهم في مقالةٍ تحت عنوانٍ مهم: «الصندوق الأسود الفارغ: البنائية الاجتماعية وفلسفة

1. Mumford

2. Dewey

3. Heidegger

4. Herbert Marcuse

5. Wiebe Bijker

6. Bijker, Wiebe. 1995. *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Socio-technical Change*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

7. Langdon Winner

التكنولوجيا»^١. أما أنا، فقد قدّمتُ ردّاً مختلفاً عبر مراجعة النظرية النقدية بُغية استيعاب المبتكرات المنهجية لدراسات العلم التكنولوجي^٢. بدلاً من دعوة هذه الدراسات لتبني الروح النقدية، تبنّيتُ مناهضة كلٍّ من الحتمية والوضعية في دراسات العلم التكنولوجي من أجل دعم النظرية النقدية للتكنولوجيا.

اتّسعت دائرة اهتمام دراسات العلم التكنولوجي بالتزامن مع تسبّب الجدالات المنتشرة حول العناية الطبية والشبكة العنكبوتية والبيئة بإدخال التكنولوجيا في العديد من الأبعاد المختلفة للحياة السياسية المعاصرة. وعليه، أصبحت دراسات العلم التكنولوجي سياسية ولكنها تمتلك أحياناً مفهوماً غير مُقنعٍ عن السياسة^٣. أثّرت نظرية شبكة الفواعل وجهود شيلا جاسانوف^٤ وبرين واين^٥ وكثيرون غيرهم بشكلٍ كبيرٍ على محاولات دراسات العلم والتكنولوجيا الرامية إلى فهم سياسة التكنولوجيا^٦. تتحدّى الدراساتُ عن المتديّات المختلطة والإنتاج المشترك الفهم الضيق للديمقراطية السائد في الفلسفة والنظرية السياسية^٧، وقد أدرك

-
1. Winner, Langdon. 1993. "Upon opening the black box and finding it empty: Social constructivism and the philosophy of technology". *Science, Technology, & Human Values* 18 (3): 365-368.
 2. Feenberg, Andrew. 1991. *Critical Theory of Technology*. Oxford: University Press.
 3. Brown, Mark. 2015. "Politicizing Science: Conceptions of Politics in Science and Technology Studies." *Social Studies of Science* 45 (1): 3-30 and Soneryd, Linda. 2016. "Technologies of Participation and the Making of Technologized Futures." In *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*, 144-161. London and New York: Routledge.
 4. Sheila Jasanoff
 5. Brian Wynne
 6. Latour, Bruno and Peter Weibel. 2005. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
-Jasanoff, Sheila. 2004. "The Idiom of Co-Production." In *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*, 1-12. London: Routledge.
-Wynne, Brian. 2011. *Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making*. London and Washington D. C.: Earthscan.
 7. -Chilvers and Kearnes, 2016.
-Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2011. *Acting in an Uncertain World*. Translated by Graham Burchell. Cambridge: MIT Press.
-Jasanoff, 2004.

بعض الباحثين في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا المقاربات المسيّسة للغاية التي يُفضّلها العالم النامي خصوصاً أمريكا اللاتينية^١. ولكن كيف يُمكن للإنجازات السابقة لدراسات العلم والتكنولوجيا - التي تظهر في العديد من الدراسات الباهرة - أن تُحفظ في إطار التحقيقات المشحونة سياسياً حول القضايا الجدلية؟ يُثيرُ هذا الأمر إشكالاتٍ لأسبابٍ متجذّرة في دراسات العلم والتكنولوجيا، وسوف نطرح وسيلةً لحلّ تلك الإشكالات في هذه المقالة.

تستند النظرية النقدية للتكنولوجيا على دراسات العلم والتكنولوجيا في وضع القضايا ضمن إطار نقد مدرسة فرانكفورت للحدّثة. أقدم الماركسيون الألمان في سنوات العشرينيات والثلاثينيات على تطوير النظرية النقدية، وكان أشهرهم ماكس هوركهايمر^٢، ثيودور أدورنو^٣، هربرت ماركوزي، ووالتر بنجامين^٤. تأثّر هؤلاء بجورج لوكاكس^٥ الذي يصفُ مفهومه عن «التشيؤ» اختزال العلاقات الاجتماعية المعقّدة والديناميكية في تفاعلاتٍ بين الأشياء (الاجتماعية) هي محكومة ظاهرياً بالقانون^٦. يحتجّ لوكاكس بأنّ التشيؤ يُصوّر أعضاء المجتمع كأفرادٍ معزولين، وهكذا لا يستطيعون تغيير قوانين الحياة الاجتماعية، بل استخدامهما فقط كقاعدةٍ للتلاعبات التقنية. تقدّمت مدرسة فرانكفورت على هذا المسار النقدي، وأزالت

1. Dagnino, Renato. 2008. *Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico*. Campinas: Editora Unicamp.

-Kreimer, Pablo, Hernán Thomas, Patricia Rossini, and Alberto Lalouf, eds. 2004. *Producción y uso social e conocimientos. Estudios Sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina*. Quilmes: UNQ, Bernal.

-Rajão, Raoni, Ricardo B. Duque and Rahul De' (eds). 2014. "Voices from within and Outside the South-Defying STS Epistemologies. Boundaries, and Theories". *Special issue of Science, Technology, & Human Values*.

2. Max Horkheimer

3. Theodor Adorno

4. Walter Benjamin

5. George Lukács

6. Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press.

الغموض عن المؤسسات التشيئية، وفتحت المجال أمام احتمالات نقدية يحول دونها اللجوء المغرض إلى القوانين الاجتماعية والاقتصادية. منذ الأربعينيات فصاعداً، تنامي تركيز أعضاء مدرسة فرانكفورت على انهيار كُُل من الثقافة البرجوازية والحركة الشعبية في وجه الثقافة الجماهيرية^١ والفاشية.

أدخلت الأيديولوجية الليبرالية السائدة التي صبغت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الادعاءات التكنوقراطية إلى واجهة الخطاب العام. وتم تبرير الترتيبات الاجتماعية بالاستناد إلى طابعها العقلاني بينما رُفضت المعارضة باعتبارها سخافة عاطفية. اكتسب ماركوزي شهرة في الستينيات بعد أن نال هجومه على الليبرالية نجاحاً شعبياً، وقد أثر كتابه الصادر عام ١٩٦٤ «الإنسان ذو البعد الواحد» بشكل كبير على اليسار الجديد. تطابق نقده للمجتمع الأمريكي كمنظومة مندمجة للغاية يحكمها «المنطق التكنولوجي» مع اهتمامات الشباب في العالم الرأسمالي المتقدم. لم تدرس التفاصيل التقنية لنظرية ماركوزي حول التكنولوجيا بشكل واسع أو تفهم آنذاك، ولكنها تحظى اليوم بأهمية مفاجئة. لم يقتصر ماركوزي على الادعاء بأن القوى الاجتماعية الرأسمالية هي التي صاغت التكنولوجيا وسيطرت على تشكيلها، بل احتج أيضاً على إمكانية وقوع التغير التكنولوجي التقدمي تحت تأثير القوى الاجتماعية الأكثر إنسانية.

أدى مفهوم ماركوزي عن «المنطق التكنولوجي» كأيديولوجية مانحة للشرعية إلى تطوير المفاهيم الماركسية التي سبقت منطق السوق. تبدو الحياة الاجتماعية في زمننا الحالي بشكل متنام غير معتمدة على العلم والتكنولوجيا فقط، بل تعكس أيضاً العمليات العلمية والتقنية. يُقال بأن الفاعلية منطقية وتستحق الاحترام في جميع ميادين الحياة الاجتماعية. وعليه، يؤدي المنطق دور المبرر للكثير من أنواع التغير الاجتماعي. يستمد «شعار الفاعلية» القوة من هذه الصلة على الرغم من أن لديه نتائج كارثية على بعض المتأثرين^٢. تُنتزع أسلحة هذا النقد حتى قبل نهوضه إذ توجّه إليه التهمة الشاملة باللاعقلانية، فمن يجرؤ على التشكيك بشمولية العلم

1. Mass Culture

2. Alexander, Jennifer. 2008. *The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control*. Baltimore: Johns Hopkins.

وحياديته ومساهمة المستمرة؟ وعليه، يسهل عدم الاكتراث بـ«اللاعقلانيين الرومنسيين» نظراً إلى النجاح الساحق للعلم والتكنولوجيا المعاصرين.

يُلخّص نموذج ماركوزي عن النظرية النقدية المضمون الجوهري الوارد في مفهوم لوكاكس حول التشيؤ، أي المفهوم الذي يُفيد بأنّ الرأسمالية تفرض ثقافة عقلية تمنح الامتياز للتلاعب التقني على جميع الصلات الأخرى بالحقيقة. تحصر هذه الثقافة الفهم والحياة البشرية ليتطابقا مع لوازم المنظومة الاقتصادية وبالتالي تُحدّد الرأسمالية هيئة التفاعل والتجربة الاجتماعية. يدعي ماركوزي أنّه

«حينما يتخذ العلم التطبيقي الشكل العام للإنتاج المادي فإنه يطوّق ثقافة برمتها ويُقدّم شمولية تاريخية، أي عالماً.^١»

اتباعاً لهذه المقاربة، تُحدّد النظرية النقدية للتكنولوجيا التحيز الضمني الوارد في الحلول «الفعّالة» للمشاكل الاجتماعية والتقنية، ولكنها تختلف بشكل كبير عن المؤلفات السابقة لماركوزي ولوكاكس. تتمثل النقطة الكبرى للنظرية النقدية للتكنولوجيا في الاستناد إلى الافتراضات الأساسية لدراسات العلم والتكنولوجيا لدى الإسهاب حول الموضوعات التي تتناولها الأنماط السابقة.

كالمنظرين حول الحداثة، اعترضت دراسات العلم والتكنولوجيا على الأيديولوجيا التكنوقراطية، ولكنها لم تتبنّ النقد الفلسفي الشامل. تبني منهج دراسة الحالة الأدلة التجريبية لهدم الافتراضات الوضعية والحتمية التي تُشكّل أساس الاحتفاء الليبرالي بالمجتمع العقلاني. تتمثل الافتراضات الرئيسية البديلة التي يُقدّمها الفكر الاجتماعي البنائي بالفاعلين، التحديد الناقص، المرونة التحليلية، والإتمام. على الرغم من أنّها طُرحت بُغية تفسير حالاتٍ محدّدة إلا أنّ هذه الافتراضات تستطيع تقديم الدعم للنقد الموجه إلى التعبئة الأيديولوجية لمفهوم العقلانية. تضمّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هذه الافتراضات بالإضافة إلى مفاهيم البرمجة والتفويض والإنتاج المشترك التي تُستخرج من نظرية شبكة الفواعل. مع ذلك، تستفهم النظرية النقدية للتكنولوجيا عن أكثر الاستنتاجات تطرفاً التي يُقدّمها المنظرون في مجال

1. Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.

دراسات العلم والتكنولوجيا كالتعامل المتناغم مع أصحاب النقاش في الجدليات التكنولوجية والتناغم بين البشر وغير البشر. سوف تُفصّل الأقسام التالية: متى تعتمد النظرية النقدية للتكنولوجيا على نظريات دراسات العلم والتكنولوجيا ومناهجها ومتى تنفصل عنها؟

مساهمات البنائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل

تطبيقُ مناهج البنائية الاجتماعية على تكنولوجياتٍ محدّدة هو أمرٌ مُشترٌ ويمنع الرجوع الأيديولوجي إلى تبريراتٍ شبه عقلانيّة، وذلك عبر إظهار تدخّل العوامل الاجتماعية في القرارات التي تؤدّي إلى «الإتمام» أو النجاح في إنجاز تصميمٍ معيّن. يحتجّ هذا النمط من البنائية الاجتماعية على أنّ فهم المشاكل التقنية يعتمد على تفسير المجموعات الاجتماعية أو «الفاعلين». غالباً ما تتضمن المراحل الأولى من تطوّر الأداة تعدّديةً في الفاعلين مع تفسيراتٍ مختلفةٍ عن طبيعة المشكلة التي ينبغي حلّها. قد تنسبُ مجموعاتٌ اجتماعيةٌ مختلفةٌ أهدافاً متباينةً إلى أدواتٍ متشابهةٍ أساساً من المنظور التقني، وتنشأ القرارات حول التصميم من هذه التعيينات.

أحد أكثر الأمثلة المذكورة في هذه المقاربة هو المثال الذي يُقدّمه تريفور بينش ووايبي بيجكر عن التاريخ المبكر للدراجة الهوائية. يُقدّم الباحثان نوعين متنافسين من الدراجات الهوائية في الأيام الأولى لتصميم الدراجات: الدراجة السريعة ذات العجلة الأمامية الكبيرة والعجلة الخلفية الصغيرة، والدراجة الأقل سرعةً مع عجلتين بالحجم نفسه. في يومنا الحالي، تبدو الدراجات من النوع الأول أسلافاً بدائيةً بالنسبة للدراجات التي نركبها حالياً، ولكن هذا التصميم كان يُناسب في وقته مجموعة محدّدة من المستخدمين. يقترح بينش وبيجكر معالجة «متناغمة» للتصميميّين الرئيسيّين تأخذ بعين الاعتبار معناهما الاجتماعي المعاصر بدلاً من النظر إليهما على ضوء ترتيب زمني متخيّل.

طُرِح «مبدأ التناغم» بشكلٍ أوّلٍ لتوجيه دراسة الجدل العلمي إلى معالجةٍ عادلةٍ لكلٍّ من الرابحين والخاسرين. وعليه، اقتضى الأمر رفض الإسناد المعهود للمنطق الأعلى إلى الرابح وبدلاً من ذلك تقييم الغايات المختلطة والافتراضات المريبة الواردة في جميع جهات الجدلية.

اقتضى «مبدأ التناغم» البنائي في تطبيقه على التكنولوجيا نظرةً متوازنةً تجاه التصميمات المتنوعة المتنافسة منذ البداية والتي لم يكن أيُّ منها أفضل في نظر المعاصرين.

لقيت تصميماتُ الدراجات الهوائية التي درسها بينش وبيجكر استحسانَ فاعلين مختلفين، فالدراجات ذات العجلات الأمامية العالية نالت إعجاب الشباب الذين يحبون التسابق، بينما فضّل العوام الذين يستخدمون الدراجات كوسيلةٍ للتنقل التصميم العادي. كانت معظم قطع الدراجتين متشابهة وبدا التصميمان كدراجةٍ هوائيةٍ ولكنهما كانا في الواقع تكنولوجيايتين مختلفتين فهمتا بطريقةٍ متفاوتةٍ من قبل الفئات الاجتماعية المختلفة. في النهاية، ومن خلال التجديد، ساد النموذج الآمن. لم يكن نجاحه عائداً إلى أفضليةٍ تقنيةٍ مطلقةٍ بل إلى تطوراتٍ تاريخيةٍ طارئةٍ. حُدِّدت النتيجة عبر اعتباراتٍ تقنيةٍ محضةٍ ولا يمكن فهمها إلا بالالتفات إلى جهود الفاعلين للتحكُّم بعملية التصميم. يفتحُ التحديد التقني للأشياء مجالاً للاختيار الاجتماعي بين تصاميم مختلفة تملك وظائف متداخلة، ولكنها تخدم إحدى الاهتمامات الاجتماعية بشكلٍ أفضل. تختصُّ هذه «المرونة التحليلية» للأشياء ببُعدٍ تفسيريٍّ تمّ التغاضي عنه في التفسير الآلية المعهودة. وعليه، فإنَّ «المجتمع العقلاني» ليس «الطريق الفضلى الوحيدة» بل يتوقّف على القيم والمصالح.

على حدّ تعبير بينش وبيجكر، فإنَّ:

«التحليلات المختلفة للفئات الاجتماعية حول جوهر الأشياء تؤدّي عبر سلسلاتٍ

متباينةٍ من الإشكالات والحلول - إلى المزيد من التطورات المختلفة...»^١

تدورُ نقطتهم الرئيسية حول تأثير البعد الاجتماعي على «جوهر الشيء» بحدّ ذاته لا فقط على العوامل الخارجية كسرعة التنمية أو التوضيب أو الاستعمال. هذا يعني أنّ الإطار ليس أمراً خارجياً عن التكنولوجيا فحسب بل يخرقُ منطقها بالفعل ويدخلُ مقتضيات الاجتماعية في آلية الأداة.

يُمكن لهذه الحجة أن تدعم الرواية الماركسية حول تطوّر التكنولوجيا الرأسمالية في مقابل الحجج الحتمية لتكنوقراطية ما بعد الحرب. في الواقع، يُمكن ملاحظة شبه مع مقارنة بينش

1. Pinch and Bijker, 1987, 42.

وبيجكر وذلك في مؤلفات مؤرخي التكنولوجيا الماركسيين من أمثال هاري برايفرمان^١ وديفيد نوبل^٢. أكدت مدرسة فرانكفورت على الطبيعة الرأسمالية للتكنولوجيا على أساس المصادر الواردة نفسها في مؤلفات ماركس التي أثرت على هؤلاء الباحثين. على سبيل المثال، يكتب أدورنو:

«التكنولوجيا ليست كارثية ولكن تشابهها مع الظروف الاجتماعية التي تُكبّلها هو الكارثي... الاهتمام بفوائد الأرباح والهيمنة قد حرّكا مسار التطور التقني فأصبح الآن متطابقاً بشكلٍ فتاكٍ مع مُستلزمات التحكم. لم يُصبح ابتكار وسائل الدمار بالصدفة نموذجاً للنوعية الجديدة من التكنولوجيا. في المقابل، ذبلت إمكانياتها التي تحيّد عن الهيمنة والمركزية والعنف ضدّ الطبيعة والتي تُتيح إصلاح معظم الخراب الذي تسببت التكنولوجيا به فعلياً ومجازياً»^٣.

توفّر هذه الحجج جسراً محتملاً بين الماركسيّة والبنائية. كالبنايين، ينسب أدورنو تصميم التكنولوجيا إلى الفاعلين الذين يُسيطرون على عملية التصميم. أمّا غيره من الباحثين - كأولئك المذكورين في أعمال برونو لاتور - فإنهم يُعارضون هذه المقاربة لأنها تُضفي الإطلاق على المجتمع في الوقت نفسه الذي تجعل فيه التكنولوجيا نسبية. تسعى نظرية شبكة الفواعل وفق صياغة لاتور إلى فصل البنائية عما يعتبره تأكيداً مفرطاً على النية البشرية. ومن أجل تسليط الضوء على الطبقات الماديّة في الشبكة، تبسّط نظرية شبكة الفواعل الحجة البنائية لتشمل الأشياء المدرجة في الشبكات التقنية وتحتجّ لصالح «تناغم» مفهوميّ ووظيفيّ «بين البشر وغير البشر» يختلف عن النموذج الاجتماعي البنائي للتناغم. يتحقّق التناغم في نظرية شبكة الفواعل من خلال طمس الاختلاف بين الأفعال التفسيرية والمعتمدة للبشر من جهة والقوى السببية للأشياء من جهة أخرى، فيمنح الاثنان المصطلح الحيادي المتمثل بـ«الفاعلية». يرتبط الناس والأشخاص معاً في الشبكات ويُمارسون التأثير على الشبكات التي ينتمون إليها. يُؤدّي مفهوم «البرنامج» في نظرية

1. Harry Braverman

2. David Noble

3. Adorno, Theodor. 2000. *Introduction to Sociology*. Translated by Edmund Jephcott. Cambridge: Polity Press.

شبكة الفواعل دور المفهوم البنائي حول التفسير ولكن بشرط امتلاك الأشياء للبرامج أيضاً بمعنى أن تلعب دوراً في حياة الشبكة.

تقوم هذه المقاربة بتفادي الذاتية والنسبية اللتين تُنسبان أحياناً إلى البنائية الاجتماعية، ولكنها تفعل ذلك بطريقة غريبة حيث لا تُعيد تقديم الخصائص الموضوعية للأشياء المحددة بالبحث العلمي، بل تصف أدوارها في الشبكات التي تنتمي إليها. يُجرّد الاختزال الشبيه بهذا البشر من جوهرهم ومبادرتهم. ينبغي أن يفهم البشر والأشياء كفاعلين أساساً في الشبكات لا كموضوع ومحمول. إذاً، يُفسّر الفصل بين الموضوع والمحمول والمعنى والسببية كعملية إستمولوجية محظورة تختص بالحدثة ويُسميها لاتور «التطهير»¹. هذه العملية المتأخرة تحجب الأهمية التأسيسية للحقائق الاجتماعية- التقنية الهجينة للشبكات.

بناءً على ذلك، تفترض نظرية شبكة الفواعل وجود الهجائن قبل أجزائها. ويُنبه مفهومها حول «البناء المشترك» أو «الإنتاج المشترك» إلى الاعتماد المتبادل بين الفاعلين الإنسانيين والعالم التقني الذي يُحيط بهم. لا يتشكل الفواعل فقط عبر الروابط الاجتماعية المحضة، ولكنهم يتكثرون حول التكنولوجيات التي تدعم التفاعل بين الأعضاء. لا ينبغي منح الأفضلية للفاعلية البشرية على الفاعلية الشيئية. هذه الجدلية - كتلك التي تُقدمها البنائية الاجتماعية- تُخرب الثقة البسيطة بالطابع «المنطقي» المحض للعالم التقني، والذي يظهر الآن على أنه مسرحٍ ينشط فيه العديد من أصناف الفاعلين على ضوء تشكيلةٍ من «البرامج» المختلفة.

تستند النظرية النقدية للتكنولوجيا على البنائية الاجتماعية لتقديم بديلٍ عن الحتمية التكنولوجية، وعلى نظرية شبكة الفواعل لفهم شبكات الأفراد والأشياء. تُؤكد المقاربة البنائية على دور التفسير في تطوير التكنولوجيات، وتستكشف نظرية شبكة الفواعل انعكاسات الشبكات التقنية على الهويات والعوامل. تنسجم هذه المفاهيم مع النقد المبكر لمدرسة فرانكفورت الموجه ضد العقلانية الخالية من الإطار، والذي يُقدم خلفيةً لمفهوم تحيّر

1. Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Trans. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.

التكنولوجيا في النظرية النقدية للتكنولوجيا^١. وعليه، تُجسّد النظرية النقدية للتكنولوجيا مقارنة مدرسة فرانكفورت عبر تطبيق مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا.

حدود التناغم

أثمرت مناهج البحث البنائية في دراسات العلم والتكنولوجيا، فقد طرحت أفكاراً جديدةً حول التصميم التكنولوجي وعلاقة الشعوب بالوسائط التقنية التي تربط أعضائها معاً. هذا تقدّم مهمّ على النظريات الاجتماعية والسياسية المعهودة المتجرّدة عن البعد التكنولوجي كلياً أو التي تُبالغ في تقديره بشكلٍ حتميٍّ. مع ذلك، فإنّ الخطوات الأخرى - غير النقد والمنهجية- الرامية إلى تأسيس إستمولوجيا نسبية وشبكة أنطولوجية جديدة هي أقلّ إقناعاً. تبرزُ الإشكاليات في المحاولات الرامية إلى تعميم دراسات العلم والتكنولوجيا كنظرية سياسية تامة. كما شهدنا، فإنّ مبدأيّ التناغم يستلزمان اتّباع المناهج والشروط نفسها لدى معالجة أطراف النزاع ومسألة البشر وغير البشر. يملكُ هذان المبدآن دلالاتٍ سياسية متعارضة، فمن ناحية، يُضعفان سلطة التكنولوجيا وينحّتان مكاناً للمبادرات الديمقراطية في الميدان التقني، ومن ناحية أخرى، فإنّهما يُصعّبان فهم طبيعة الصراع الاجتماعي في بيئة غير متجانسة كالمجتمع الرأسمالي الحديث.

يُثبت المبدأ البنائي حول التناغم فاعليته في منح القيمة لمساهمات الأفراد العاديين في إعادة تصميم التكنولوجيات الفاسدة أو التي تكونُ محدودةً بشكلٍ غير ضروريٍّ. أحياناً، يتغاضى الخبراء المرتبطون بالمصالح والتقاليد عن الإشكاليات والاحتمالات التي تظهر حينها تنتشر منتوجاتهم بشكلٍ واسعٍ^٢. تنبني قضية حماية البيئة بشكلٍ كبيرٍ على حساسية المستخدمين والمتأثرين تجاه مستويات التلوّث التي تُعدّ مقبولةً بادئ الأمر من قبل القطاع التجاري

1. -Horkheimer, Max. 1995. "On the Problem of Truth," in *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. Translated by G. F. Hunter, M. S. Kramer, and J. Torpey, 177-215. Cambridge, MA: MIT Press.

-Feenberg, Andrew. 2014. *The Philosophy of Praxis*. London: Verso.

2. Oudshoorn, Nelly and Trevor Pinch (eds.) 2003. *How users matter: The co-construction of users and technology*. Cambridge MA: MIT Press.

والكوادر المتخصصة فيه. من خلال الشبكة العنكبوتية، قدّم المستخدمون مساهمةً غير قابلةٍ للإنكار في سبيل تطوير منظومةٍ تكنولوجيةٍ كبرى.

تتضمّنُ بعض هذه التدخلات من القطاع العام تضارباتٍ مهمةٍ مع المؤسسات القائمة. بالطبع، كان الصراع في المجتمع موضع اهتمامٍ رئيسيٍّ للماركسيين من أمثال لوكاكس وماركوزي. أسندت البنائية الاجتماعية المبكرة نقاشها حول التكنولوجيا على نوعٍ آخر من الصراع: الجدلية العلمية. يُشكّل هذا الأمر معضلةً في ما يتعلّق بتعميم مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا لتتنطبق على المجتمع بشكلٍ عام. انفصلت العديد من المحاولات اللاحقة في دراسات العلم والتكنولوجيا لفهم الصراع الاجتماعي عن هذا النموذج الأولي، ولكنّ التناغم البنائي ما زال مفهوماً مهماً يُرجع إليه غالباً. بالنسبة لي، يبدو هذا تناقضاً ذاتياً.

عادةً ما يسير العلماء بصدقٍ ويستندون لإثبات مبتغاهم إلى الأدلة حتّى وإن اختلفوا في تفسيرها، وقد طُرِح المبدأ البنائي المتمثّل بالتناغم تسليماً بهذا الأمر، وكان الغرض من تطبيقه في مجال العلوم الاجتماعية التأكّد من انطباق المناهج نفسها على جميع الجهات المتنازعة مع تفادي معالجةٍ أحادية الجانب للجدليات العلمية. كما ذُكر آنفاً، فإنّ النسبيّة المنهجية التي فرضتها المعالجة المتناغمة تُعطّل الميل إلى تمجيد الرابع والتقليل من قيمة ذكاء الخاسر وعقلائيته (أو العكس، تشويه سمعة الرابع والمغالاة في حقوق الخاسر وعدالته).

على سبيل المثال، لا يُمكن أن يُنسب رفض بريستلي^١ لاكتشاف لافوازيير^٢ لآلية الاحتراق إلى مجرد التصلّب بالرأي أو المصلحة الشخصية أو العناد، فينبغي إذاً النظر إلى رأيه على أنّه محاولةٌ عقلانيةٌ للفهم وإن كانت مُحقّقة^٣. للأسف، فإنّ العديد من الجدليات التقنية تختلفُ تماماً عن هذا النموذج حيث يتحيّز غالباً أحد الجانبين أو كلاهما بسبب المصالح الاقتصادية، أو الادّعاءات الكاذبة، أو الهلع غير العقلاني، أو التحيز العرقي أو الجنسي، أو فساد الفاعلين في

1. Priestly

2. Lavoisier

٣. من أجل حيازة صورةٍ موجزةٍ وواضحةٍ عن مبدأ التناغم في هذه الحالة، يُرجى مراجعة

Mauskopf (2006) ص ٧٦.

المجال العلمي أو العام. يُمكن لمبدأ التناغم أن يكون مُضللاً في هذا السياق إن تمّ تطبيقه بشكلٍ غير حكيم. يحمل تطبيقه في حالاتٍ محدّدة خطر تقديم الأعداء لمكائد الفاعلين عديمي الضمير أو للتمييز المنهجي. لا يكون المنهج النسبي موضع فائدة حينما يسودّ الكذب أو التحيز^١. مبدأ التناغم غير متناسبٍ مع صراعات الجدلية التكنولوجية وهو أيضاً معرّض لخطر حذف الإسنادات العادية للمسؤولية التي نعتدّ عليها في الحياة العامة. قد تتحوّل معالجة القرارات السيئة بطريقةٍ عادلةٍ إلى تبريرٍ لأولئك المسؤولين عن اتّخاذ هذه القرارات.

فلننظر إلى حادثة Challenger^٢ كما يُفسّر ها تريفور بينش وهاري كولنز^٣. ألقى الرأي العام حول الحادثة اللوم على نفاذ صبر المدراء في وكالة NASA^٤. هذا التفسير غير المتناغم يتطابق مع أفكارنا العامة حول المسؤولية، ولكن هل هو صحيح؟ لم يُختبر مدى خطورة إطلاق المكوك في الطقس البارد على الرغم من وجود مصدرٍ للقلق حيث أبدى المهندس الموكل بالتحقيق في المشكلة ملاحظاتٍ عن درايةٍ. يذكر بينش وكولنز أنّ ملاحظاته لقيت التجاهل لا لأنّ الإدارة رفضت الحذر المنطقي، بل لأنّ ملاحظاته لم تلبّ «المعايير التقنية السائدة»^٥. نجح مبدأ التناغم ولكن هُزمت المسؤولية. يبقى السؤال حول سبب تفضيل «المعايير التقنية» في هذه الحالة، ولم تمّ تجاهل الملاحظات الخيرة لمصلحة دليل أدقّ لم يكن متوفراً؟ هل يُمكن أن ينكسر التناغم على المستوى المعرفي؟ في كثيرٍ من الأحيان، تغلب النزعة العلمية جميع الأدلة الأخرى حينما تخدّم مصالح الفاعلين الاجتماعيين المهيمنين ولكن فقط في تلك الحالة. هذا مثلاً جيّدٌ عن مفهوم ماركوزي حول «الفكر الأحادي الأبعاد» الذي يُفضّل الدقّة الكميّة على المعرفة المستمدّة من التجربة^٦.

١. كان أنصار حقوق المرأة المنضوون في دراسات العلم والتكنولوجيا أول من لاحظ وجود مشكلةٍ في التناغم. راجع:

Wajcman (2004), P.126 & Micheals (2008), Oreakes and Conway (2010).

٢. اسم مكوكٍ فضائيٍّ أميركيٍّ تحطّم بعد لحظاتٍ من إقلاعه بتاريخ ٢٨ كانون الثاني ١٩٨٦.

3. Collins and Pinch, 1998.

٤. الوكالة الأميركية الوطنية للفضاء والطيران.

5. Ibid. , 55.

٦. دخلتُ في جدالٍ حول هذا الادّعاء مع (Kochan (2006، Feenberg (2006، و(Collins and Pinch (2007).

تملكُ نظرية شبكة الفواعل مشاكلَ أخرى مع السياسة. أدت المقاربة الشبكية إلى المفهوم المتبنى على نحوٍ واسعٍ والمتمثل بالإنتاج المشترك للمجتمع والتكنولوجيا، ويتناسبُ هذا المفهوم بشكلٍ جيّدٍ مع فهم الجدليات السياسية حول التكنولوجيا، وينطوي على إمكانية إحداث انقلابٍ في النظرية السياسية من خلال تركيز الاهتمام على الوساطة التقنية للتنظيم الاجتماعي. ولكنّ برنامج لاتور النظري الطموح لا يتمتّع بدرجة النجاح نفسها التي تحظى بها المدونات المفصلة للحالات حيث يتمّ تطبيق مفهوم الإنتاج المشترك. كان المقصد من مبدأ تناغم البشر وغير البشر هو توجيه البحث نحو هيكل الشبكات التي تجمعها. قيل بأنّ هذه الشبكات تُفسّر جميع الكيانات الكبيرة مثل «الدولة»، «الأيدولوجيا»، «الطبقة»، «الثقافة»، «الطبيعة»، و«المصلحة الاقتصادية». ولكنّ النقاد اتهموا لاتور بالتحيز لصالح المتصرين في الصراع الدائر حول تعريف الطبيعة لأنّه احتجّ - تماشياً مع التطبيق الجيّد لدراسات العلم والتكنولوجيا - بأنّ الشبكة تُنشئ الطبيعة بمعناها الصحيح. ولكن ماذا إن كانت الطبيعة بهذا المعنى تفريقية؟ إلّا لم يُمكن للخاسرين في الصراعات حول العرق أو الجنس أن يرجعوا إن لم يكن إلى مساواة «طبيعية» مبنية على تعريفٍ مختلفٍ للطبيعة؟^١ توصّل لاتور في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأنّه قد استرسل في تأكيد ما كفافلي على النجاح.^٢

قدّم لاتور ردوداً على نقاده في كتاباته حول البيئة، واحتجّ بأنّ الفاعلين يُمكنهم تقديم أدواتٍ جديدةٍ في العالم المأخوذ بعين الاعتبار من قبيل النفايات السامة والضباب الدخاني. إنّ حرية المناقشة لدى إنشاء «المشترك» تضمنُ عدم وقوع الهيمنة الاقتصادية أو التكنوقراطية، وهذه ليست بدايةً سيئةً في سبيل فهم المشاكل البيئية مثل التغيّر المناخي ولكنها لا تعودُ بالنفع الكثير كرواية للصراع الواقعي بين المؤكّدين والمنكرين والفجوات الواقعة في الإدراك الوطني للتوصيات في مجال السياسة العامة حول التغيّر المناخي التي قدّمتها لجنة الأمم المتحدة. يُؤدّي رفض لاتور لـ «النقد» والمفاهيم الكبرى في النظرية الاجتماعية إلى تجريده من الوسائل التي يتمّ من خلالها تناول

1. Radder, Hans. 1996. *In and About the World: Philosophical Studies of Science and Technology*. Albany: SUNY Press. 111-112.

2. Latour, Bruno. 2013. *An Inquiry into the Modes of Existence*. Trans. C. Porter. Cambridge MA: Harvard University Press. 64.

الاهتمامات والأيديولوجيات في المواقف التقريرية حول القضايا. ولكن من دون الوصول إلى هذه المقولات، لا يمكن للبحث أن يتناول النظرة الرئيسية لمدرسة فرانكفورت، أي دور الرأسمالية في التعميم الثقافي للعقلانية. بالفعل، من الواضح أنّ المفاهيم الماركسية القديمة المتمثلة بالمصلحة والأيديولوجيا تلعب دورها حينها يقوم الزعماء في مجال الطاقة من أمثال الأخوة كوتش^١ بتعبئة مليار دولار أو أكثر لدعم إنكار التغير المناخي ومساندة المرشحين السياسيين من ذوي السياسات التي تحمي محافظاتهم المالية^٢.

في أحد مؤلفاته المبكرة، طرح لاتور مصطلح « البرنامج المضاد » للدلالة على البعد المتضارب لشبكاته^٣. تُقدّم النظرية النقدية للتكنولوجيا مبدأً جديداً للتناغم يستند إلى هذا المفهوم. لقد طرح ما أسّميه «تناغم البرنامج والبرنامج المضاد» لتفادي أي تحيزٍ لصالح الفاعل المهيمن في الشبكة^٤. تصوغ البرامج المتطابقة مع نيات الفاعلين مجموعات جزئية من العناصر المترابطة التي تجتمع في الشبكة. حينها يتصارعُ الفاعلون، قد تُظهر البرامج المختلفة عناصر متباينة، وعلى سبيل المثال، المصنع ذاته الذي يبدو لمدرائه وحدة اقتصادية قد يراه جيرانه على أنه مصدرٌ للتلوث. ينتمي المدراء والجيران إلى شبكة المصنع نفسه ولكن تتجلى علاقاتها المختلفة بالمصنع في برامج مختلفة، مثلاً: في خطة تجارية أو دعوى قضائية.

تحتج النظرية النقدية للتكنولوجيا لصالح تطبيق تمييزيٍّ لمبدأي التناغم المتمثلين بالبنائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل، وترفض المذهب التجريبي والفردانية المنهجية. هذا لا يستلزم عودةً إلى مذهبي الواقعية والإنسانية ما قبل البنائية ولكنه يفتح جسراً لاسترداد الأفكار الرئيسية للفكر الاجتماعي، وهي أفكارٌ تُساعد في فهم التوترات بين الأفراد والمجتمع الذي تمّ إضفاء العقلانية عليه.

1. Koch

2. Rich, Frank. "The Billionaires Bankrolling the Tea Party." The New York Times 28 Aug. 2010. Web.

3. Latour, Bruno. 1992. "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." In *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, edited by Wiebe Bijker, and John Law. Cambridge, Mass: MIT Press. 251--252.

4. Feenberg, Andrew. 1999. *Questioning Technology*. New York: Routledge. 116--119.

مع تقدّم دراسات العلم والتكنولوجيا عبر السنين، تعاملت هذه الدراسات بشكلٍ متنامٍ مع قضايا حساسةٍ من الناحية السياسية. نادراً ما يتمّ التصدّي لمشاكل التناغم بشكلٍ مباشر. مع ذلك، تُتركّ المقتضيات الصارمة للنزاعات المنهجية المبكرة ويتمّ تطبيق المناهج والأفكار النافعة، بالإضافة إلى الأفكار المستقاة من العديد من الميادين. النتيجة واعدة، وتستطيع دراسات العلم والتكنولوجيا تقديم الكثير من المساهمات في فهم السياسة المعاصرة. وعليه، فإنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي محاولةٌ لطرح إطارٍ نظريٍّ محتملٍ لهذه التشكيلة المنهجية.

المواطنة التقنية

تتفقّ النظرية النقدية مع نظرية شبكة الفواعل في الاعتقاد باستحالة النظر إلى الفردانية بشكلٍ مستقلٍّ عن الأشخاص والأشياء الأخرى. وعليه، لا فائدة من الحديث عن الوعي المحض من دون مساندةٍ ماديةٍ. ينبثق الفرد من «الشبكة» المؤلفة من العائلة وبيئتها المادية والثقافية ومن ثمّ يُصبح مرتبهاً على الدوام بأدوارها في الشبكات التي تنتمي العائلة إليها. ولكن حينما يتشكّل الفرد فإنّه يُحافظ على هويته مع انتقاله من شبكةٍ إلى أخرى ولا يُمكن أن يذوب في أدوارها. يُشكّل الثبات النسبي للفردانية قاعدة المؤهلات التأملية التي تُمكن الفرد من إبعاد نفسه عن الشبكات التي يُشارك فيها وانتقادها.

تهتمّ النظرية النقدية للتكنولوجيا بالتهديد الذي تُشكّله مزاعم التكنوقراطية على القدرة النقدية للفرد، فادّعاءات العقلانية التقنية تُجرّد العقلانية التأملية من سلاحها. وفقاً لمدرسة فرانكفورت، تُعدّ الفردانية إنجازاً تاريخياً. عمّمت الثقافة البرجوازية القدرة على الفكر المستقل إلى درجةٍ غير مسبوقَةٍ. هذه هي قاعدة الفاعلية الشخصية والسياسية، والقوة على تحديد الهوية الفردية وتنمية المصالح الذاتية. بالمبدأ، رمت الثورة الاشتراكية إلى توسعة هذه القدرة لتشمل كلّ إنسانٍ، ولكن تبين في القرن العشرين أنّ الفردانية تنتمي إلى مرحلةٍ وجيزةٍ للغاية بين المجتمعات، حيث يُغمر الفكر المستقل إما عبر التقاليد أو الامتثال الديني أو إضفاء الشرعية التكنوقراطية على المجتمع ككلّ.

أسّس مفهوم الفردانية التابع لمدرسة فرانكفورت نقداً للعقلانية المتجسّدة التي يتنامى

تنظيمها للحياة الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة. يشهد تدمير الفردانية على بروز السيطرة التكنولوجية حيث حُكم على عامة الشعب بالامتثال المستسلم، بينما حافظت أقلية فقط على استقلالها الذهني عبر النقد النظري والفني^١. وتأخذ النظرية النقدية للتكنولوجيا هذا المنظور النقدي في حقبة تاريخية مختلفة، حيث ظهرت مقاومة التسلُّط التكنولوجي بأشكالٍ جديدة.

في السنوات الأخيرة، رأينا كيف اتَّسعت رقعة هذا الجدل والنشاط العام لتشمل القضايا التكنولوجية التي كانت تُعدُّ سابقاً خارج حدود المناقشة. ومع اتساع المجال العام، ظهرت أشكالٌ جديدة من الفاعلية التقنية، وقد أنتج هذا ما أسماه ديفيد هيس^٢ «صراعات الأدوات»، وهي الصراعات الدائرة حول كيفية تشكيل التكنولوجيات لخدمة مصالح ومفاهيم مختلفة حول الحياة الطيبة^٣. تكمن طبيعة هذه النزاعات في قلب هذا القسم، ويطرح انتشارها أسئلةً جديدةً حول التكنولوجيا والديمقراطية. هل أصبحنا مواطنين تكنولوجيين؟ وبشكل أدق، هل يوجد شيءٌ يُمكن أن نسميه الفاعلية السياسية في الميدان التقني؟ وإن وُجد، فما هي علاقته بالخبرة التقنية والفاعلية السياسية التقليدية؟^٤

الفاعلية بالمعنى الذي أستخدمه ليست خاضعةً للتفضيلات الاعباطية، بل هي متجذرة في التجربة التي تُتيحها أوضاع اجتماعية محدَّدة. تُثير المنظومات التقنية ما أسميه مصالح المشاركين حيث تضم هذه المنظومات الأفراد في شبكات تربطهم بأدوار متنوعة مثل مستخدم التكنولوجيا أو مُشيدٍها أو حتَّى ضحايا أثارها الجانبية غير المتوقَّعة، وعليه فإن المصالح تتدفَّق من هذه الأدوار حيث يستطيع الأفراد إدراكها.

1. Marcuse, Herbert. 2001. "The Individual in the Great Society." In: Towards a Critical Theory of Society, edited by Douglas Kellner. New York: Routledge. , 69-74.

2. David Hess

3. Hess, David. 2007. *Alternative Pathways in Science and Industry: Activism, Innovation and the Environment in an Era of Globalization*. Cambridge: MIT Press.

٤. بما أنَّه تمَّ تطبيق الفاعلية على أمورٍ واقعة تحت نفوذ نظرية شبكة الفواعل، يلزم إجراء توضيحٍ أوليٍّ للمصطلح الذي أستخدمه. لا أعني من خلال «الفاعلية» أيَّ نشاط - سواء أكان صادراً عن الأشخاص أم الأشياء - ولديه تأثيرٌ على شبكةٍ ما. سوف ألزم بالمعنى المعهود للفاعلية السياسية الذي يُفيد القدرة على تنفيذ أفعالٍ مقصودةٍ لديها أثرٌ عام.

يكشف سائقو السيارات أنهم أصبحوا يهتمون بسلوك الطرقات الأفضل، وأنهم لم يكونوا يكثرثون بذلك قبل الانضمام إلى شبكة سائقي السيارات. كذلك، يكشف ضحايا التلوث أنهم يريدون الهواء النقي وأن الفكرة لم تكن لتخطر في أذهانهم لو أنهم لم يعانون مع أولادهم من المشاكل التنفسية التي يتسبب بها أولئك السائقون. يشترك السائقون والمتضررون والسيارات في تشكيل شبكة ينتمي إليها الجميع وهذا الأمر بحد ذاته يُبرز بعض المصالح التي كانت لتبقى لولا ذلك خاملة أو غير متحققة على الإطلاق.

حينما ينخرط الأفراد في إحدى الشبكات، لا يكتسبون مصالح جديدة فحسب، بل يُحرزون في بعض الحالات معرفة بالشبكة ونفوذاً محتملاً على نموها. تختلف هذه المعرفة والقوة الداخلية عما يمتلكه الأفراد الذين لا تربطهم صلة بالشبكة. حتى من دون المعرفة الخبيرة، يستطيع الأفراد الداخليون تحديد المشاكل ونقاط الضعف ويمتلكون القاعدة لتغيير رموز التصميم التي تصيغ الأشياء المضمومة إلى الشبكة. هذا هو الإنتاج المشترك الواعي: التفاعل المتبادل بين عناصر الشبكة والرموز التي تُحدد الأدوار والتصاميم.

في النظرية النقدية للتكنولوجيا، تُسمى أفعال المواطنين المتورطين في نزاعاتٍ حول التكنولوجيا بـ«التدخلات الديمقراطية». معظم هذه التدخلات هي «لاحقة»^١ أي إنها تتحقق لاحقاً وبعد إدخال التكنولوجيات في القطاع العام. هناك العديد من الأمثلة المعاصرة كالجدل حول التلوث أو العلاجات الطبية ما يؤدي إلى جلسات استماع ودعاوى قضائية ومقاطعات، وغالباً ما تؤدي هذه الخلافات إلى تغيير القواعد والممارسات. أما النمط الثاني من التدخل وهو الإدخال الإبداعي للتكنولوجيا فإنه يتضمن تقطيع أو إعادة اختراع الأدوات من قبل مستخدميها من أجل تلبية المتطلبات غير المتوقعة، وقد لعب هذا النمط دوراً مهماً في تقدم الإنترنت^٢. أما النمط الثالث من التدخل، فيمكن تسميته «بالسابق على التجربة»^٣ لأنه يتضمن العمل قبل إدخال التكنولوجيات. يأخذ هذا النمط شكلين رئيسيين: المشاركة العامة في «هيئة

1. A posteriori

2. Abbate, Janet. 1999. *Inventing the Internet*. Cambridge, MIT Press.

3. A priori

المحلّقين المؤلفة من المواطنين» أو «المتديات المختلطة» من أجل تقييم الابتكرات المقترحة والتعاون في عملية التصميم. في هذه الحالات، تحثُّ السلطات الأفراد على المشاركة بدلاً من الدخول في حوارٍ لاحقٍ مثيرٍ للنزاع^١.

التمييز والنقل

يطرَحُ مفهوم المواطنة التقنية أسئلةً حول دور الخبرة. يتدخّلُ الأفراد العاديون في القرارات التقنية على قاعدة التجربة اليومية بدلاً من إتقان أحد الحقول المعرفية التقنية. أما الخبراء، فإنّهم يملكون المهارة وهم مؤهلون لتطبيق القرارات التقنية على نحوٍ لا يستطيعه أغلب العوام. ينبغي التوفيق بطريقةٍ ما بين ادّعاءات كلّ من التجربة والحقول المعرفية التقنية في عملية التصميم، علماً بأنّ العضلة تبدو غير قابلةٍ للحل من المنظور الضيق المتصلّب. في العالم الواقعي للتكنولوجيا، يُعدّ الحوار غير المعترف به بشكلٍ كبيرٍ بين العامي والخبير ميزةً طبيعيةً لعملية اتّخاذ القرار التقني وتحتاج للمزيد من التطوير^٢.

ولكن إذا امتلكنّا انطباعاً مختلفاً وخشينا من الخبرة المتعجرفة والتجربة غير العقلانية، فإنّ هذا ناشئٌ عن وضعٍ تاريخيٍّ فريدٍ نشأ خلال القرن التاسع عشر. قبل ذلك الزمن، كانت المفاوضات بين الحرفيّين والمجتمعات الواقعة تحت سيطرة السلطات القضائية تُساهم في تنظيم المظاهر الخارجية المؤدية للإنتاج. جسّد قانون السوابق القضائية الحكمة المتراكمة للتجربة حال تطبيقها على النشاط التقني^٣. تمهّدت الطريق في القرن التاسع عشر للتقدّم التقني السريع على حساب العاملين والمجتمعات ومستخدمي التكنولوجيا، وحلّت أجهزة القيادة الإدارية المركزية المدعومة من قبل السلطة الخبيرة مكان القيود القضائية التقليدية التي تحدّ التكنولوجيا، وقد

-
1. Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2011. *Acting in an Uncertain World*. Translated by Graham Burchell. Cambridge: MIT Press; Chilvers and Kearnes 2016; Feenberg 1999.
 2. Collins, Harry M. and Robert Evans. 2002. "The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience." *Social Studies of Science* 32 (2): 235-296.
 3. Fressoz, Jean-Baptiste. 2012. *L'Apocalypse Joyeuse: Une Histoire du Risque Technologique*. Paris: Le Seuil.

ترافق هذا التغير مع تمييزٍ أشدَّ للمجتمع تحت وطأة الرأسمالية الصناعية. يُعدُّ الفصل بين العمل التقني والحياة اليومية بُعداً مهماً في عملية التمييز المتمثلة بالعصرنة. على سبيل المثال، كانت نقابات الحرفيين في القرون الوسطى منظماتٍ اجتماعيةً ومهنيةً أيضاً. بالإضافة إلى تنظيم الأسعار والتدريب والجودة، أدت هذه النقابات العديد من الوظائف الأخرى ولم تكن الحرف معتمدةً على حقولٍ معرفيةٍ تقنيةٍ متخصصةٍ بالمعنى المعاصر، بل على المعرفة التقليدية بالأدوات والممارسات وأحكام التجربة بالإضافة إلى ما يُسمّيه الفرنسيون «tours de main». كان يتحتّم الحفاظ على «أسرارهم» لأنّها كانت قابلةً للانتقال إلى الخبراء من المستهلكين. في الواقع، كثيراً ما كانت المرحلة الأخيرة من الإنتاج تقتضي أن يقوم المستهلكون بإنهاء الأداة في عملية تُسمّى «الاقتحام».

يعتمدُ العمل التقني المعاصر على المعرفة العلمية المتخصصة. يستطيعُ المبتدئون والمتدربون فقط فهم لغة الحقول المعرفية التقنية، ويتمّ انتزاع الاهتمامات الاجتماعية والدينية للنقابات بالإضافة إلى استقلالية العامل التقني. في يومنا الحالي، يجري معظم العمل التقني في المشاريع التجارية ما يُحدث تغيراتٍ كبيرةً في طابعه وأهدافه.

تتأثر منظومة الملكية التي تستندُ إليها التجارة بعملية التمييز أيضاً. تضمّنت الملكية في المجتمعات السابقة الرأسمالية على مسؤولياتٍ كبيرة، وكان مالكو الأراضي يتولّون وظائفٍ سياسيةً وقضائيةً ودينيةً. أمّا الرأسمالية فإنّها تنزع جميع هذه الواجبات والقوى وتوجّه تركيزَ المالك على جني الأرباح، بينما يتمّ تدريجياً إغفال الأهداف الأخرى مثل تأمين الوظائف وحماية المجتمع.^٢ يوضّح هذا النوع الجديد من الملكية المنطق المدّمّر للثورة الصناعية، وقد ساهم عدم الاكتراث بالطبيعة والبشر في تشكيل التكنولوجيا المعاصرة. خلال عملية التنمية، طُبِّقت المعرفة العلمية والتقنية بُغية كسب الأرباح من دون الاهتمام بالإطار الاجتماعي والطبيعي للمشروع، وقد تناسبت التخصيصات والأهداف الاقتصادية الضيقة مع بعضها البعض. لقد

١. جيل الـيدين.

2. Simmel, Georg. 1978. *The Philosophy of Money*. Trans. T. Bottomore and D. Frisby. Boston and London: Routledge & Kegan, Paul. 331-354.

ساهمت التبسيطات الناجمة بتعجيل العملية التقنية ولكنها تسببت بمشاكل بدأنا للتوّ بتناولها. على أمد أجيالٍ، كان ضحايا التقدّم ضعفاء للغاية أو جاهلين أو مهمّشين ما حال دون احتجاجهم بشكلٍ فعّالٍ، ولكنّ الظروف تغيّرت تدريجياً خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، إذ ظهرت الآثار الجانبية للتكنولوجيا الأقوى وأثارت ردّاً عاماً فنالت الاتحادات والحركات الاجتماعية النفوذ وطالبت بتنظيم الصناعة. كنتيجة لذلك، دخلت مرحلة جديدة من «العصرنة الانعكاسية» في عملية إصلاحية بطيئة ما زالت قائمة إلى يومنا الحالي^١.

في هذا الإطار، تتخذ التجربة اليومية أهمية جديدة. في السابق، كان النجاح الإدراكي يتطلب عدم اعتماد المعرفة التقنية على التجربة اليومية، أما التجربة في الوقت الحالي فإنّها تقيس نتائج المعرفة التقنية والتصاميم^٢. لا ينبغي التغافل عن هذه النتائج بعد الآن، ويتحمّس تعقّبها إلى أصلها في البقع المخفية للحقول المعرفية التقنية وتقييدات المنظور التجاري. يقوم المستخدمون والضحايا بالدفاع عن أنفسهم في وجه التكنولوجيا التي يتمّ تصوّرها بشكلٍ ضيّقٍ استناداً إلى فهمهم لتجربتهم^٣. هذه التدخلات الديمقراطية تُشكّل الخلفية الاجتماعية للنجاح الواسع للمبادرات الجديدة في ميدان الحقول المتداخلة، كدراسات العلم والتكنولوجيا التي تُحاول فهم الأشكال المنبثقة من المواطنة التقنية.

تُشكّل تيارات ما بعد الحرب هيئات أصلية تُزيل التمييز، وهي تقدّمية في طبيعتها لا تراجعية. من ناحية، تجمع العلوم التقنية العلم والتكنولوجيا معاً في تركيباتٍ قوية تتجاوز الحدود الراسخة بين ما هو حقيقيّ وبين ما هو نافع. أما من ناحيةٍ أخرى، وبشكلٍ متناسبٍ مع ظهور العلم التقني وآثاره الجانبية المتنامية الخطورة، يتجاوز التنظيم الحكومي الخط بين الدولة والاقتصاد ما يُجبر المشروع الرأسمالي على العمل تحت نطاقٍ من التقييدات آخذٍ

1. Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society*. Translated by Mark Ritter. London: Sage.

2. Wynne, Brian. 2011. *Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making*. London and Washington D. C.: Earthscan.

٣. هذا الانخراط العام ليس نعمة خالصة. يرتكّب العوام الأخطاء أيضاً كما في حالة رفض التلقيح ضدّ أمراض الطفولة ولكنّ كلّ تقدم ديمقراطي يمنح قوى جديدة لـ«غير المؤهلين». بعد أن يُحرز الأفراد المواطنة، يُصبّحون في موضع يُحوّلهم الانخراط في العملية التعليمية التي تؤهّلهم تطبيقها.

بالتوسع. يتحتم على العلاقة الجديدة تطوير مؤسساتها الخاصة لترجمة المعرفة الاجتماعية حول الآثار الضارة للتكنولوجيا أو احتمالاتها المغفول عنها إلى تحديدات تقنية من أجل تصاميم أفضل. سوف تغدو عمليات النقل هذه أمراً روتينياً على الأمد الطويل مع ازدياد الانخراط الشعبي، وسوف تُغلق الدائرة حيث تقوم التكنولوجيا بتغيير المجتمع وتخضع نفسها للتغيير.

مراجعة العقلانية

خاطبت مدرسة فرانكفورت في أولى مراحلها بيئة ثقافية تتسم باعتقاد غير مسبوق بالمنطق التقني، وقد نسبت هذه المدرسة تدهور الفاعلية إلى الثقافة العقلانية المتمثلة بالعصرنة، وهذا الأمر ليس مجرد ميل ذاتي، بل ينعكس في ازدياد البروقيات والتكنولوجيات التي تُنظم بفاعلية وتتحكم في أغلب أبعاد الحياة الاجتماعية اعتماداً على الحقول المعرفية التقنية. يتم بشكل متنامٍ تخفيض قيمة المعرفة التي يحملها الناس العاديون، واختزال الفاعلية البشرية في التلاعب التقني بالمنظومات العقلانية.

ما زال الوضع قائماً حيث تقوم التدخلات الديمقراطية بتوجيه التحدي إلى التكنوقراطية في يومنا الحالي، ولكن الصياغات الأصلية العامة التي طرحتها مدرسة فرانكفورت لم تترك مجالاً لعودة الفاعلية. من أجل تفسير النزاعات الدائرة حول التكنولوجيا، تقوم النظرية النقدية للتكنولوجيا بإعادة صياغة النقد الموجه للعقلانية على هيئة أكثر ميلاً نحو التجريبية. بينما اقترحت مدرسة فرانكفورت نقداً عاماً للغاية لـ «العقلانية المتجسدة» أو «الآلية»، اعتنت النظرية النقدية للتكنولوجيا بنقد أكثر واقعية لانحياز التكنولوجيات والمؤسسات الاجتماعية. يتم تصوير الثقافة العقلانية على أنها تعتمد على تقليد المناهج والمفاهيم المصوغة على أساس الرياضيات والعلم الطبيعي والمعممة كإطار للفكر والعمل في كل الميادين. على سبيل المثال، تعتمد علاقات السوق على القياس الذي يظهر في هيئة الأسعار. كذلك، تُصنّف البيروقراطية حالات معينة تحت قواعد مصوغة بدقة تُشبه أحكام الطبيعة في هيئتها وادعائها للشمولية. تتورط التكنولوجيا في التطور العلمي، وتحديد الانحيازات في هذه الميادين يُوظف مناهج تم استكشافها في دراسات العلم والتكنولوجيا ويُنتج أيضاً نقداً ثقافياً وسياسياً

للمؤسسات الحديثة.

يُشكّل الإسهاب في هذا النقد تحدياً، لأننا نقوم عادةً بتحديد وقوع الانحياز حينما تؤثر الأحكام المسبقة والمشاعر والمعلومات المزيفة على الأحكام التي ينبغي أن تنبني على المعايير الموضوعية. أسمى هذا الأمر «الانحياز الواقعي» لأنه يستند إلى مضمون الاعتقاد، مثل فكرة امتلاك بعض الأعراق لذكاءٍ متدنٍّ. علّما عصر التنوير كيف نقدر هذا النوع من الانحياز، وقد التجأ فلاسفة ذلك العصر إلى الأسس والمعلومات والنظريات العقلانية غير المتحيّزة من جرّاء أحكام مسبقة، وعلى هذا الأساس رفضوا إضفاء الشرعية على المؤسسات الإقطاعية والدينية. لا شك بأنّ النقد الذي نشأ خلال عصر التنوير ما زال يلعب دوراً مهماً في السياسة التحررية، ولكنه ينطوي على قصورٍ مهمٍّ لأنه يدّعي حيادية وشمولية المؤسسات التي تزعم امتلاك قاعدة عقلانية. هذا هو الحال على سبيل المثال مع السوق حيث لا يتم تفسيره بالأساطير والقصص والمراجعات العاطفية بل بالمنطق الجاف الذي يُساوي المال بالبضائع.

لم تسلم العقلانية بهذا الشكل الاجتماعي من التحدي، فقد نسب النقد الرومانتيكي بشكلٍ لا يُصدق الانحياز الواقعي إلى المنظومات المنطقية، وبالتالي نفى العقلانية عن العقلانية. يُفترض أنّ اختيار العقل على العاطفة ينحاز لتفضيل نمط الحياة البرجوازية أو الأيديولوجية الذكورية وفقاً لبعض الصياغات الحديثة، ويُنسب هذا الموقف إلى الثقافات الفرعية الفنية والسياسية، ولكن تأثيره قليلٌ على تنظيم المجتمعات المعاصرة^١. يتطلّب النقد الفعّال للمنظومة المنطقية كالأسواق والتكنولوجيا أو العملية الإدارية مقارنةً مختلفةً، وينبغي أن يقوم التحليل الأدق بتحديد الإجحاف الواقع في التحقق الملموس للهيئة المنطقية. استحدث ماركس هذا النوع الجديد من النقد خلال تحليله للإجحاف الواقع في السوق. تُظهر دراسات العلم والتكنولوجيا في يومنا الحالي بأنّ التصميم المنطقي تقنياً لا يُحدّد عبر الاعتبارات التقنية المحضة، وبالتالي يكون مُنحازاً تحت تأثير المعايير الاجتماعية^٢. من ناحيتي، أسمى تجسّد المصالح والأيديولوجيات في

1. Löwy, Michael and Robert Sayre. 2001. *Romanticism against the Tide of Modernity*. Durham: Duke University Press.

2. Pinch and Bijker, 1987.

الحقول المعرفية التقنية بـ«التحيز الرسمي».

يملك التحيز الرسمي دلالاتٍ سياسية. يستفيد البعض أكثر من الآخرين من التكنولوجيات المحيطة بنا، ومن الأمثلة على ذلك الممرات المنحدرة على الأرصفة^١. تُناسبُ حافة الرصيف العالية المشاة، ولكنها تمنع المرور الحرّ لكراسي المعوّقين، فتمّ ابتكار الممرات المنحدرة تلبيةً لحاجاتهم. إذاً، أدخلت مصلحةً ضمنيةً إلى المنظومة ولم تكن النتيجة تكنولوجيا غير متحيّزة، بل بشكلٍ أدقّ تكنولوجيا تُترجمُ نطاقاً أوسع من المصالح.

لا مكان في هذا السياق للتناقض المعروف بين المجتمع غير المنطقي والتكنولوجيا المنطقية التي تستندُ إليها الأيديولوجية التكنوقراطية. التصميم المتحيّز الذي يسود في النهاية لدى تطوير كلّ تكنولوجيا هو الإطار الذي تكون فيه تلك التكنولوجيا منطقيةً وفعالةً. الفاعلية ليست معياراً مطلقاً لأنّه لا يُمكن قياسها بطريقةٍ مجردة، بل هي متصلةٌ فقط بمتطلباتٍ طارئةٍ تُؤثّر في التصميم. التكنولوجيا مشحونةٌ بالقيم تماماً كغيرها من الحقائق الاجتماعية الأخرى التي تُؤطر تجربتنا اليومية، ولكن حينما ترسخ التكنولوجيا جيداً يبدو هذا التحيز واضحاً وحتمياً ونكفّ عن النظر إليه كتحيّز بل نفترض أنّ التكنولوجيا ينبغي أن تكون كما وجدناها. الكشف عن التحيز الضمنيّ يُشكّل «النقد المنطقي للعقلانية» الذي وعدت به مدرسة فرانكفورت^٢.

الطبقات والرموز

يُبرز ظهور المواطنة التقنية الإمكانَ والتعقيد الكامنين في الأدوات التقنية التي تسترها التوضيحات التقنية. في هذا السياق، أقترح مفهوم الطرس^٣ كقياسٍ فعالٍ. يملك الطرس طبقاتٍ أو أبعاداً متنوعةً تظهرُ تحت السطح، والتصميم التكنولوجي يُشبه الطرس حيث يمتلك طبقاتٍ متعدّدة من التأثير تنبع من أماكن مختلفةٍ للغاية من المجتمع، وتستجيبُ

1. Winner, Langdon. 1989. *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago: University of Chicago Press.

2. Adorno, Theodor. 1973. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York: Seabury.

٣. الصحيفة التي تُمحي ثم يُكتب عليها.

لوحداث المنطق المتباينة وحتى المتعارضة التي تنصبُّ على أداة واحدة. وعليه، فإنَّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي بمثابة «علم الأطراس».

لطالما تعامل التاريخ الاجتماعي مع الأدوات كأطراس. في سياق ملاحظاته على تاريخ المال، رسم ماركس القاعدة المنطقية لهذه المقاربة وكتب بأنَّ

«الملموس هو ملموسٌ لأنَّه مجموعةٌ من الأدوات المتعددة ذات الأغراض المختلفة،

أيَّ إنَّه اتِّحادٌ للعناصر المتنوعة. في فكرنا يبدو كعملية تركيب، كنتيجة، لا كنقطة

انطلاقٍ على الرغم من أنَّه نقطة الانطلاق الحقيقية، وبالتالي يكون أيضاً نقطة

انطلاق الملاحظة والفهم.^١»

يرفض ماركس المفهوم الأرسطي حول الشيئية، حيث يبقى الجوهر صامداً على الرغم من التغيرات الطارئة، ويعتبر أنَّ التحليل ينبغي أن يُحدِّد الاختلافات الأنطولوجية على مستوى بناء الأدوات ومعناها في كلِّ مرحلة من تطورها. تتعامل هذه المقاربة المفككة مع «الأشياء» الاجتماعية - مثل المصنوعات والمؤسسات والقوانين كمجموعةٍ من العناصر الوظيفية المتماصة من خلال أدوارها الاجتماعية، وهذه العناصر تنقسم وتتركب مجدداً مع تغيُّر المجتمع.

في ما يتعلَّق بالتكنولوجيا والمنظومات التقنية، تعكسُ هذه الإنشاءات القوة النسبية للفاعلين المنخرطين في عملية التصميم، وتتمثَّل نتيجة جهودهم وتعاونهم بـ«القاعدة التقنية» التي تُحدِّد المعنى الاجتماعي الأوسع للخيارات التقنية المدرجة في التقاطع المستقر للخيار الاجتماعي والتحديد التقني. تُترجم القواعد التقنية إلى بعضها البعض عبر ما تُسمِّيه شبكة الفواعل بـ«التوكيل». وعليه، فإنَّ الحاجة الاجتماعية للمزيد من الأرصفة التي تُتيح حرية التنقُّل تُصبح عاملاً محدداً لمشاريع البناء. تُترجم حقوق المعوَّق بمنحدرٍ معيَّن، وحينما نأخذ هذا المنحدر بمعزلٍ عن غيره، فإنَّه يبدو أمراً تقنياً محضاً، ولكنَّه يملك في إطاره أهميةً سياسية

1. Marx, Karl. (1857) 1904. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Translated by N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr.

موجودةً في القاعدة^١. لا تُدرج هذه الرموز فقط في التصميم بل تحرق الحقوق المعرفية التقنية أيضاً.

تُميّز النظرية النقدية بين نوعين من القواعد التقنية: قواعد المصنوعات المحددة وقواعد الميادين التقنية التامة. يُظهر مثال الأرصفة قاعدة المصنوعات، بينما تدخل القواعد المتصلة بالميادين التقنية في تعريف التقدم. اقتضت القاعدة الميدانية التي وقع في ظلّها التقدم الصناعي خلال القرن التاسع عشر، إبدال العمل الماهر بالآلات. ما زالت هذه القاعدة نافذةً إلى يومنا الحالي، وحينما تُواجه بالاعتراض نجد الدور المستمر للنشاط الشعبي في تحديد المستقبل التقني^٢. أمّا القواعد الميدانية في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة فإنّها تُترجم إلى معانٍ أعلى مثل الأيدولوجيات والنظرات الكونية. على سبيل المثال، يُترجم المفهوم التكنوقراطي للفاعلية المصالح الخاصة إلى تربيّاتٍ تقنيةٍ تؤدي إلى تطبيق السلطة الإدارية^٣. قد يُعدّ إضفاء الطابع المادي القاعدة الميدانية القصوى للرأسمالية، واصفاً المبادئ الأساسية التي تتقيّد بها جميع المجالات الأدنى.

تُعبر النظرية النقدية للتكنولوجيا عن هذه التعقيدات عبر تحليل التصميم على ضوء الطبقات الوظيفية^٤. التصميم هو حقلٌ تقوم فيه المجموعات الاجتماعية بتعزيز مصالحها، ويتقدّم عبر جمع الطبقات الوظيفية المتطابقة مع المعاني المختلفة التي ينسبها الفاعلون إلى الشيء المصنوع. يتحمّس على دراسة التكنولوجيا تحديد الطبقات وتوضيح علاقاتها، وهذا يُنتج روايةً «ملموسة» وفقاً لماركس، ويكشف الإنتاج المشترك للمجموعات الاجتماعية التي تشكّلت حول التكنولوجيا بالإضافة إلى التصميم التكنولوجي الذي يُشكّلها.

يوازي إضافة الطبقات القبول بالمزيد من المساهمات الاجتماعية، ويأخذ هذا الأمر أشكالاً مختلفةً، وغالباً ما يتمّ التوفيق بين المصالح المتعارضة ظاهرياً إلى درجةٍ ما في التصميم النهائي.

١. لقد طوّرت ما أسمّيه «نظرية الأدوات» لشرح «الأبعاد المزدوجة» للتكنولوجيا. راجع Grimes and Feenberg (2013) للاطلاع على سرد وأمثلة قليلة.

٢. للاطلاع على مثالٍ معاصرٍ مستخرج من ميدان التعليم، راجع (Hamilton and Feenberg 2012).

3. Alexander, 2008.

٤. تردّ أمثلةٌ عن هذا المنهج في دراستين، وهما (Feenberg 2010) الفصل العاشر و (Cressman 2016).

مثال الطرس موضح في هذه الحالات، لأن كل مجموعة اجتماعية تساهم في تقديم طبقة إلى التصميم النهائي. المصنوعات ليست أفراداً مترابطة بقدر ما هي سلسلات وتجمعات من الأقسام المندجة تقريباً. تماماً كالطرس، تُجسّد أقسامها مستويات من القيمة تعكس تنوعاً في التأثيرات الاجتماعية والتقنية.

قد تتضمن النتيجة تبادلات وتساويات ينجم عنها تصميم غير مثالي بالنسبة لجميع الجهات. من الأكثر إثارة للاهتمام هي تلك الحالات التي تُتيح فيها الإبداعات اللطيفة تلبية الرغبات المختلفة من دون وقوع نقص في الفاعلية. يُطلق خيلبر سيموندون^١ على هذه الإبداعات تسمية «تجسيدات»^٢ ولكن هذا المصطلح خادع، لأن سيموندون لا يقصد المقابلة بين المتجسد والمجرد مفهوماً. إن مصطلحه - مثل ماركس - هو هيجلي تقريباً، ويقوم بتعريف التجسيد كدمج لوظائف متعددة في بنية واحدة. يُمكن ملاحظة هذا الأمر في مثال الدراجة الهوائية الذي يُقدّمه بينش وبيجر حيث لبّت العجلات القابلة للنفخ كلاً من رغبة المتسابقين بالسرعة وحاجات عموم المستخدمين للنقل.

أحدث هذا الإبداع المتجسد التوافق بين جميع الفاعلين في تصميم واحد مثالي. تُنشئ التجسيدات تحالفات بين الفاعلين الذين تتجسد مطالبهم المختلفة في شيء واحد. يتجاوز هذا الشيء الحدود بين المجموعات الاجتماعية المتباينة، وتُفسّره كل مجموعة وفقاً لنظرتها إلى حاجاتها وتقوم بإدخاله إلى عالمها الخاص. يتنامى طلب هذه «الأشياء الحدودية» المتجسدة في الصراع بين أنصار البيئة وممثلي الصناعة^٣. تُتيح التجسيدات للصناعة العثور على مسار تنموي جديد يُلبّي دائرة من الاحتياجات كانت مُهملة في السابق. ينقّض التقدم في مجال التجسيد

1. Gilbert Simondon

2. Simondon, Gilbert. 1958. *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier

3. Star, Susan and James Griesemer. 1989. "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39". *Social Studies of Science* 19 (3): 387-420.

-Dusyk, Nicole. 2013. *The Transformative Potential of Participatory Politics: Energy Planning and Emergent Sustainability in British Columbia*, Canada. University of British Columbia, Doctoral Dissertation.

المعارضة المفترضة بين المعلومات والقيم، وبين الإنجازات العقلية والمعارضة الأيديولوجية التي تُبرّر مقاومة التكنوقراطية للتغيير. إنّ تحديد هذه الأمثلة من التقدمية يُضفي الصلاحية على السياسة الديمقراطية للتكنولوجيا.

المصادر

1. Abbate, Janet. 1999. *Inventing the Internet*. Cambridge, MA: MIT Press.
2. Adorno, Theodor. 1973. *Negative Dialectics*, translated by Ernst Basch Ashton. New York: Seabury.
3. _____. 2000. *Introduction to Sociology*, translated by Edmund Jephcott. Cambridge: Polity Press.
4. Alexander, Jennifer. 2008. *The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
5. Aronson, Ronald. 2014. "Marcuse Today." Retrieved January 27, 2016, <http://www.bostonreview.net/books-ideas/ronald-aronson-herbert-marcuse-one-dimensional-man-today>.
6. Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society*, translated by Mark Ritter. London: Sage.
7. Bensaude-Vincent, Bernadette. 2013. *L'opinion publique et la science*. Paris: La Découverte.
8. Bijker, Wiebe E. 1995. *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge, MA: MIT Press.
9. Braverman, Harry. 1974. *Labor and Monopoly Capital*. New York: Monthly Review.
10. Brown, Mark. 2015. "Politicizing Science: Conceptions of Politics in Science and Technology Studies." *Social Studies of Science* 45 (1): 3-30.
11. Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2011. *Acting in an Uncertain World*, translated by Graham Burchell. Cambridge, MA: MIT Press.
12. Chilvers, Jason, and Matthew Kearnes, eds. 2016. *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*. London: Routledge.
13. Collins, Harry, and Robert Evans. 2002. "The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience." *Social Studies of Science* 32 (2): 235-96. A Critical Theory of Technology 661
14. Collins, Harry, and Trevor Pinch. 1998. *The Golem at Large: What You Should Know about Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. _____. 2007. "Who Is to Blame for the Challenger Explosion?" *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 38 (1): 254-55.
16. Cressman, Daryl. 2016. *Building Musical Culture in Nineteenth-Century Amsterdam: The Concertgebouw*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
17. Dagnino, Renato. 2008. *Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico*.

- Campinas: Editora Unicamp.
18. Dusyik, Nicole. 2013. *The Transformative Potential of Participatory Politics: Energy Planning and Emergent Sustainability in British Columbia*, Canada. Ph.D. dissertation, University of British Columbia.
 19. Feenberg, Andrew. 1991. *Critical Theory of Technology*. Oxford: Oxford University Press.
 20. _____. 1999. *Questioning Technology*. New York: Routledge.
 21. _____. 2006. "Symmetry, Asymmetry and the Real Possibility of Radical Change: Reply to Kochan." *Studies in the History and Philosophy of Science* 37 (4): 721-27.
 22. _____. 2010. *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
 23. _____. 2014. *The Philosophy of Praxis*. London: Verso.
 24. Fressoz, Jean-Baptiste. 2012. *L'Apocalypse Joyeuse: Une Histoire du Risque Technologique*. Paris: Le Seuil.
 25. Friedman, Batya. 1996. "Value-Sensitive Design." *Interactions*, November-December. Accessed at <https://cseweb.ucsd.edu/~goguen/courses/271/friedman96.pdf>.
 26. Friedman, Batya, Peter H. Kahn Jr., and Alan Borning. 2008. "Value Sensitive Design and Information Systems." *In The Handbook of Information and Computer Ethics*, edited by Kenneth Einar Himma and Herman T. Tavani, 69-101. New York: John Wiley & Sons.
 27. Grimes, Sara, and Andrew Feenberg. 2013. "Critical Theory of Technology." *In The Sage Handbook of Digital Technology Research*, edited by Sara Price, Carey Jewitt, and Barry Brown, 121-29. London: Sage.
 28. Hamilton, Edward, and Andrew Feenberg. 2012. "Alternative Rationalisations and Ambivalent Futures: A Critical History of Online Education." *In (Re) Inventing the Internet*, edited by Andrew Feenberg and Norm Friesen, 43-70. Rotterdam: Sense Publishers.
 29. Hess, David. 2007. *Alternative Pathways in Science and Industry: Activism, Innovation and the Environment in an Era of Globalization*. Cambridge, MA: MIT Press.
 30. Horkheimer, Max. 1995. "On the Problem of Truth." *In Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, 177-215. Cambridge, MA: MIT Press. 662
 31. Andrew Feenberg Jasanoff, Sheila. 2004. "The Idiom of Co-production." *In States*

- of Knowledge: The Co-production of Science and Social Order*, edited by Sheila Jasanoff, 1-12. London: Routledge.
32. Kochan, Jeff. 2006. "Feenberg and STS: Counter-reflections on Bridging the Gap." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 37 (4): 702-20.
 33. Kreimer, Pablo, Hernán Thomas, Patricia Rossini, and Alberto Lalouf, eds. 2004. *Producción y Uso Social e Conocimientos: Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología en América Latina*. Quilmes: UNQ, Bernal.
 34. Latour, Bruno. 1992. "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." *In Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, edited by Wiebe E. Bijker and John Law, 225-58. Cambridge, MA: MIT Press.
 35. _____. 1993. *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 36. _____. 2013. *An Inquiry into the Modes of Existence*, translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 37. Latour, Bruno, and Peter Weibel, eds. 2005. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
 38. Löwy, Michael, and Robert Sayre. 2001. *Romanticism against the Tide of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press.
 39. Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*, translated by Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press.
 40. Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.
 41. _____. 2001. "The Individual in the Great Society." *In Towards a Critical Theory of Society*, edited by Douglas Kellner. New York: Routledge.
 42. Marx, Karl. [1857] 1904. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, translated by Nahum Isaac Stone. Chicago: Charles H. Kerr.
 43. Mauskopf, Seymour. 2006. "A Tale of Two Chemists." *American Scientist* 94 (1), accessed at <https://www.americanscientist.org/bookshelf/bookshelf.aspx?name=a-tale-of-two-chemists&content=true>.
 44. Michaels, David. 2008. *Doubt Is Their Product: How Industry's Assault on Science Threatens Your Health*. Oxford: Oxford University Press.
 45. Moreira, Tiago. 2012. "Health Care Standards and the Politics of Singularities: Shifting in and out of Context." *Science, Technology, & Human Values* 37 (4): 307-31.

46. Noble, David. 1977. *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism*. New York: Knopf.
47. Oreskes, Naomi, and Erik M. Conway. 2010. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Press.
48. Oudshoorn, Nelly, and Trevor Pinch, eds. 2003. *How Users Matter: The Co-Construction of Users and Technology*. Cambridge, MA: MIT Press.
49. Pickering, Andrew, ed. 1992. *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
50. Pinch, Trevor, and Wiebe E. Bijker. 1987. "The Social Construction of Facts and Artefacts." In *The Social Construction of Technological Systems*, edited by Wiebe E. Bijker, Thomas Hughes, and Trevor Pinch, 17-50. Cambridge, MA: MIT Press.
51. Radder, Hans. 1996. *In and about the World: Philosophical Studies of Science and Technology*. Albany: State University of New York Press.
52. Rajão, Raoni, Ricardo B. Duque, and Rahul De', eds. 2014. "Voices from within and outside the South-Defying STS Epistemologies: Boundaries, and Theories." *Special issue of Science, Technology, & Human Values* 39 (6): 767-72.
53. Rich, Frank. 2007. "The Billionaires Bankrolling the Tea Party." *New York Times*, August 28.
54. Simmel, Georg. 1978. *The Philosophy of Money*, translated by Tom Bottomore and David Frisby. Boston: Routledge & Kegan Paul. Simondon, Gilbert. 1958. *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier.
55. Soneryd, Linda. 2016. "Technologies of Participation and the Making of Technologized Futures." In *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*, edited by Jason Chilvers and Matthew Kearnes, 144-61. London: Routledge.
56. Star, Susan Leigh, and James Griesemer. 1989. "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-1939." *Social Studies of Science* 19 (3): 387-420.
57. Wajcman, Judy. 2004. *Technofeminism*. Cambridge: Polity Press.
58. Winner, Langdon. 1989. *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago: University of Chicago Press.
59. _____. 1993. "Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social

- Constructivism and the Philosophy of Technology.” *Science, Technology, & Human Values* 18 (3): 365-68.
60. Wynne, Brian. 2011. *Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making*. London: Earthscan.